205613 Bible Comment.(O.T.)
Coll.
H.
Author Hirsch, Samson Raphael (tr.)
Title Der Pentateuch. Vol.4

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

Coll.
H.

חמשה

חומשי תורה

חלק ד'

ספר במדבר.

מתורגם ומבואר

מאת

הגאון כמהור"ר **שמשון** בן כמהור"ר **רפאל הירש** פ"פ ולה"ה.
היה שומר משמרת הקדש בק"ק עדת ישורון בפ"פ דמ' יע"א.

מהדורא ו'

205613
11:9:26

פראנקפורט דמיין.
פערלאג פאן י' קויפפמאנן.
שנת תר"פ לפ"ק.

Der

Pentateuch.

Übersetzt und erläutert

von

Samson Raphael Hirsch,

Rabbiner der Syn.-Gem. „Israelitische Religionsgemeinschaft" zu Frankfurt a. M.

Vierter Teil: Numeri.

Sechste Auflage.

Frankfurt am Main.

Verlag von J. Kauffmann.

1920.

Druck von M. Lehrberger & Co., Frankfurt a. M.

ספר

במדבר

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/derpentateuchber04hirs

במדבר א

א 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר
סִינַי בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ
הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ
מִצְרַיִם לֵאמֹר:
2. שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־

Kap. 1. V. 1. Gott sprach zu Mosche in der Wüste Sinai im Zusammenkunftsbestimmungszelt am ersten des zweiten Monats im zweiten Jahre von ihrem Auszuge aus dem Lande Mizrajim:

2. Nehmet die Gesamtsumme der ganzen Gemeinde der Söhne Jisraels

---

Kap. 1. V. 1. Nachdem am Schlusse des zweiten Buches die Errichtung des Gesetzesheiligtums berichtet ward, war das ganze dritte Buch den Anforderungen gewidmet, die dieses Heiligtum im symbolischen Opferausdruck und in konkreter Heiligung des ganzen Lebens an Jisrael stellt. Es war damit das Ideal gezeichnet, das im Leben jedes einzelnen und der nationalen Gesamtheit seine Verwirklichung finden soll, und es hatte das Schlußkapitel in den נדרי הקדש dem eventuellen Verlangen gesetzlichen Raum gegeben, daß einer das Bedürfnis fühlen möchte, seiner besonderen Beziehung zu diesem Heiligtum durch symbolische Weiheschätzung der Person oder Weihegelobung von Gütern besonderen Ausdruck zu gewähren.

Dieses vierte Buch tritt wieder in die nationale Wirklichkeit ein und zeigt uns nun das konkrete Jisrael, die wirkliche Nation in ihrem Verhalten zu dem im dritten Buche gezeichneten Ideale ihrer Bestimmung. Es beginnt damit, die Nation als עדה, als eben durch die Gemeinsamkeit dieser Bestimmung und für dieselbe geeinigte Gemeinde, in allen ihren selbständigen Gliedern einzeln gezählt werden zu lassen. Durch eine solche Zählung wird der Gesamtheitsrepräsentanz das Bewußtsein, daß die Gesamtheit nicht als Idee, sondern nur in der wirklichen Allheit ihrer Glieder bestehe, und es wird jedem einzelnen das Bewußtsein, daß er ein bedeutungsvoll mitzählendes Glied dieser Gesamtheit bilde, und die von allen zu lösende Aufgabe auf die Pflichttreue und bewußtvolle Hingebung jedes einzelnen an die gemeinsame Bestimmung rechne.

Das dritte Buch hatte mit weihender Zählung der Herden in Herdegruppen durch den Eigener der Herden geendet. Das vierte Buch beginnt damit, die Nation als die „Gottesherde" für ihren „Hirten" nach ihren gotteigenen Familien- und Stammesgruppen zählen zu lassen, und es tritt auch hier der einzelne unter den Stab seines Hirten hin und läßt sich zählen als selbständiges Glied seiner Herde.

במדבר סיני. Die Wüste, als Örtlichkeit dieser Zählung, bürgt dafür, daß dieser „Volkszählung" keinerlei nationalökonomische, politische Zwecke, für welche in der „Wüste" alle und jede Veranlassung fehlte, zu Grunde lag; vielmehr sagt sofort der Beisatz סיני und אהל מועד, daß diese Zählung im Dienste des Gesetzes stehe, das auf dem Sinai gegeben worden und im אהל מועד seine Huldigungsstätte gefunden hatte. Nachdem auf dem Sinai das Gesetz empfangen worden und mit dem ersten Nissan das wiedergeschenkte Gesetzeszeugnis als Unterpfand der Wiederaufnahme der Nation aus der Egelverirrung in den Gottesbund seine ideale Stätte gefunden, sollten mit dem ersten Jjar alle Stämme, Familien und Männer der Nation sich für dieses Gesetz zählen und um dieses Gesetz als dessen Wahrer und Vollbringer sich scharen.

V. 2. שאו את ראש. Siehe zu 2. B. M. 30, 12 ff. Nach den dort in Versen 12 und 16 gegebenen Bestimmungen war eine jede solche Zählung durch eine Halbschekelspende von jedem zu Zählenden zu vollziehen, die zusammen dann als הקדש ברק הבית für die Bauzwecke des Heiligtums, על עבדת אהל מועד, zur Verwendung kamen. Durch diese Spende, in welcher ganz eigentlich ein jeder jüdische Mann nur nach seiner Leistungstreue für das Gesetz „gezählt" wird, spricht sich ebenfalls eine jede Zählung

יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת כָּל־זָכָר לְגֻלְגְּלֹתָם׃

auf nach ihren Familien, nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen, alle Männlichen nach ihren Köpfen.

---

als im Dienste des Heiligtums und für dessen Zwecke vollzogen aus und steht auch durch diese Zählungsform dieses das vierte Buch einleitende Kapitel im unmittelbaren Zusammenhange mit dem ערכים ונדרי הקדש Kapitel, mit welchem das dritte Buch geschlossen.

כל עדת בני ישראל. עדה, wie שָׁנָה, לֵדָה, דֵּעָה u. s. w. von יעד, verwandt mit יחד: sich für ein bestimmtes Ziel vereinigen, bezeichnet die für eine gemeinsame Bestimmung und durch die Gemeinsamkeit dieser Bestimmung Vereinigten: die Gemeinde, die somit nicht durch ein äußeres Machtgebot, sondern durch ein gemeinsames Inneres Gemeinde wird. בני ישראל ist das ganze jüdische Volk, innerhalb dessen die עדה die selbständigen Träger und Wahrer der Gesamtaufgabe: der Erfüllung des göttlichen Gesetzes, bilden. Was hier עדה heißt, ist oben 2. B. M. 30, 12 durch לפקדיהם ausgedrückt, welches denselben Begriff wiedergiebt. פקודי בני ישראל sind diejenigen, deren die jüdische Gesamtaufgabe „denkt", die damit „Beauftragten", „Betrauten", es ist dies jeder „Mann" in Israel. Es handelt sich somit nicht um eine Volkszählung, es wird nicht die Seelenzahl ermittelt, sondern es soll sich herausstellen, auf wie viel „Männer" in Israel das Gesetz zu zählen habe.

למשפחותם לבית אבתם. Es traten aber die einzelnen Männer nicht sofort und unvermittelt zur Volksgemeinde hin. Es hat vielmehr der große, alle umfassende Kreis der Gemeinde noch zwei Arten konzentrischer Kreise. Es bildet sich die Gemeinde aus Stämmen und jeder Stamm aus Familien. Es sind somit die Männer in ihrer Zusammenhörigkeit zur Familie und die Familien in ihrer Zusammenhörigkeit zum Stamme zu zählen, und die Stämme zusammen bilden die Gesamtzahl der עדת בני ישראל.

משפחה von שפח, verwandt mit ספח, anschließen, und שפע, das wie שפעת יהוא (Kön. II. 9, 17), שפעת גמלים (Jes. 60, 6), שפעת סוסיו (Ezech. 26, 10) eine gesammelte und räumlich zusammenhaltende Menge bedeutet, bezeichnet mit vorgesetztem מ־, משפחה, das Moment, das die einzelnen in natürlichen Gruppen verbindet und hält: die Familie; das Familien bildende Moment ist aber die gemeinsame Abstammung und die die Frau in das Haus des Mannes überführende Ehe. — בית אבותם: aus Stellen wie Kap. 2, 2. 32. 34; 7, 2; 17, 17. u. 18 und sonst, ist mit Entschiedenheit klar, daß unter בית אב die Stammeseinheit verstanden ist. Die einzelnen gruppieren sich zuerst in Familien, und die Familien gehen wieder durch die gemeinsame Abstammung ihrer Väter aus Einem Hause in Stämme zusammen, sowie sämmtliche Stämme zuletzt wieder in die höhere Einheit der Abstammung aus einem Hause, in das „Haus Israel", בית ישראל aufgehen. Nach ihrem Auseinandergehen aus dem einen gemeinschaftlichen Urstamme heißen die Stämme: מטות, eigentlich Äste (vergl. Ezech. 19, 11—14), nach ihrer Zurückführung der einzelnen abgestammten Familien in den gemeinsamen Ursprung: בתי אבות. Das eine בית ישראל bestand somit aus zwölf בתי אבות, jedes בית אב aus mehreren משפחות, welche die erste Einheit bildeten, die die einzelnen in Gruppen verbanden. Der aus der Volksgesamtheit zu einer besonderen Einheit ausgeschiedene Stamm Levi zeigt dieselbe Gruppierung im kleinen. Für ihn ist לוי, was für das Gesamthaus Israels ישראל ist. לוי's Söhne גרשון קהת ומררי bilden בתי אבות (Kap. 3, 24 u. 30, 35), deren Söhne לבני ושמעי, עמרם ויצהר חברון ועוזיאל, מחלי ומושי bilden die משפחת הלוי לבית אבתם (daselbst 18—20). Diese Thatsache, daß die Gesamtnation immer als ein Haus, als בית ישראל, als Söhne Eines Mannes, als בני ישראל, angeschaut und genannt wurde, und andererseits innerhalb dieser einen Einheit gesonderte und doch derselben sich unter-

3. מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כָּל־ יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל תִּפְקְדוּ אֹתָם לְצִבְאֹתָם אַתָּה וְאַהֲרֹן׃

3. Vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeden in den Gesamtdienst Hinaustretenden in Jisrael, sollt ihr sie nach ihren Heeresgruppen zählen, du und Aharon.

---

ordnende und von ihr umfaßte, besondere Einheiten, בתי אבות משפחות erhalten und in Beachtung bleiben, bildet die Eigenart der jüdischen Nationalität. Durch die Auffassung der Nation als „Haus Israels" und aller Nationalen als „Söhne Israels" ist der Begriff der jüdischen „Nation" davor geschützt, als gegenstandslose Einheitsidee sich zu verflüchtigen oder in die Scheineinheit einer Elitenrepräsentanz als Fiktion sich zu retten, wird er vielmehr wesentlich immer und immer in der vereinten wirklichen Allheit seiner Glieder gedacht, die durch ein gemeinsames Innere eins sind, und deren jedes ein konkretes Teil dieser Einheit darstellt. Auch als die Nachkommen des einen jüdischen Mannes Israel zu sechsmalhunderttausend Männern angewachsen waren, waren sie alle noch Glieder „Eines Hauses", Söhne „Eines Mannes", Ein Gepräge in Geist und Herz, Eine Aufgabe, Ein Geschick als Erbschaft durch die Jahrtausende tragend. Und mitten in dieser Grundeinheit und unter deren Einfluß die größte Mannigfaltigkeit in Stammes- und Familieneigentümlichkeit geflissentlich und sorgfältig gepflegt, auf daß — wie wir dies bereits wiederholt im 1. B. M. angedeutet — die Eine große Menschenbestimmung, wie sie das Gottesgesetz gezeichnet, unbeirrt durch jede Besonderheit, in der ganzen Mannigfaltigkeit der Charaktere, Anlagen, Berufsarten und Lebensstellungen, für die Gesamtmenschheit mustergültig zur Verwirklichung komme. Jeder Stamm in seiner Besonderheit und jede Familie in ihrer Eigenart haben die gemeinsame Aufgabe des Hauses Israels in ihrer Besonderheit und Eigenart zu verarbeiten und erziehend und bildend auf ihre Glieder und in ihren Gliedern zu vererben. Darum treten hier nicht die Hunderttausende des Hauses Israels als ungegliederte Menge zur Volksgemeinde hin, sondern למשפחתם לבית אבתם: nach Familien, und diese Familien nach ihrer Stammeszusammengehörigkeit. Es wird die Männerzahl eines jeden Stammes aufgenommen, und zwar die Familien eines jeden Stammes gesondert. Und jede Familie במספר שמות, es wird jeder namentlich bei der Zählung genannt, damit tritt jeder bewußtvoll in der Bedeutung seiner Persönlichkeit zum Ganzen hin, und zwar לגלגלתם כל זכר, es hat sich jeder persönlich selbst zur Zählung mit seinem halben Schekel einzufinden und denselben als der und der von der und der Familie und dem und dem Stamme abzugeben, oder es war die Stammes- und Familienzusammengehörigkeit bereits durch vorgängige Gruppierung ausgesprochen. Jedenfalls war jedem zur Zählung Kommenden sein persönliches, sein Familien- und sein Stammesverhältnis zum Bewußtsein gebracht, und ward er „als solcher" zum Ganzen gezählt. — Implizite ist durch למשפחתם לבית אבתם zugleich der Grundsatz gegeben, daß sich der Stammescharakter, ob שמעוני, יהודי, לוי, כהן, u. s. w. und ebenso im Erbrecht die Familienverwandtschaft durch den Vater und nicht durch die Mutter vererbt, משפחת אב קרוי משפחה משפחת אם אינה קרוי משפחה (B. B. 109 b u. 110 b). גלגלת, eigentlich: Schädel, steht bei Zählungen für das konkrete, körperlich gegenwärtige Individuum. Bei einer Masse zusammenstehender Menschen bieten sich zunächst die Köpfe als zu zählende Einheit dar. Bei der jüdischen Zählung wurden aber nicht die Köpfe, sondern בקע לגלגלת (2. B. M. 38, 26) für jeden Kopf eine Schekelhälfte gezählt.

V. 3. מבן עשרים וגו׳ כל יצא צבא בישראל. צבא ist durchaus nicht nur, nicht einmal zunächst das Kriegsheer oder der Kriegsdienst. Kap. 4, 3: כל בא לצבא לעשות מלאכה באהל מועד, daselbst 23: לצבא צבא לעבד וגו׳, und sonst dort vom Levitendienst

4. וְאִתְּכֶם יִהְיוּ אִישׁ אִישׁ לַמַּטֶּה
אִישׁ רֹאשׁ לְבֵית־אֲבֹתָיו הוּא:
5. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר
יַעַמְדוּ אִתְּכֶם לִרְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן־
שְׁדֵיאוּר:
6. לְשִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי:
7. לִיהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב:
8. לְיִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר:
9. לִזְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן:
10. לִבְנֵי יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע
בֶּן־עַמִּיהוּד לִמְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־
פְּדָהצוּר:
11. לְבִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי:
12. לְדָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי:
13. לְאָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן:
14. לְגָד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל:
15. לְנַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן:
16. אֵלֶּה קְרִיאֵי הָעֵדָה נְשִׂיאֵי
מַטּוֹת אֲבוֹתָם רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל
הֵם:

4. Und mit euch sollen je ein Mann vom Stamme sein, jeder sei das Haupt von dem Hause seiner Väter.

5. Dieses sind die Namen der Männer, welche euch zur Seite stehen sollen: für Reuben Elizur, Sohn Schdeurs.

6. Für Schimon Schelumiel, Sohn Zurischadais.

7. Für Jehuda Nachschon, Sohn Aminadabs.

8. Für Jißachar Nethanel, Sohn Zuars.

9. Für Sebulun Eliab, Sohn Chelons.

10. Für die Söhne Josefs, für Efraim Elischama, Sohn Amihuds; für Menasche Gamliel, Sohn Pedahzurs.

11. Für Binjamin Abidan, Sohn Gidonis.

12. Für Dan Achieser, Sohn Amischadais.

13. Für Ascher Pagiel, Sohn Acherans.

14. Für Gad Eliaßaf, Sohn Deuels.

15. Für Naftali Achira, Sohn Enans.

16. Dies sind Berufene der Gemeinde, Fürsten der Stämme ihrer Väter, Häupter der Tausende Jisraels sind sie.

---

am Tempelzelt gebraucht, ebenso 8, 24 u. 25 sind Stellen, die beweisen, daß unter צבא überhaupt jede unter höherem Befehl zu öffentlichem Dienst vereinigte Menge, oder der von solcher zu leistende Dienst, verstanden wird. Und auch hier ist nicht notwendig an Kriegsdienst zu denken. יצא צבא בישראל dürfte vielmehr jeden bezeichnen, der verpflichtet ist, so oft erforderlich, aus dem bloßen Privatleben in den öffentlichen Gesamtdienst hinauszutreten, jeden somit, auf welchen die Gemeinde für Erledigung ihrer Gesamtanliegen zu rechnen hat; es ist dies כל זכר, jedes männliche Individuum, מבן עשרים שנה ומעלה. Von den Leviten, deren ganzes Leben im öffentlichen Dienste der Gesamtheit stand, heißt es daher Kap. 4 nicht: יוצא צבא, sondern: בא לצבא. — הפקדו אהם, siehe zu 2. B. M. 30, 12. — לצבאהם, siehe daselbst 12, 51.

V. 4. ואתכם וגו׳. Es scheint, daß bei dem ganzen Zählungsakt die Häupter aller Stämme und nicht nur jeder bei Zählung seines Stammes assistiren sollten (siehe zu Kap. 7, 2).

V. 5. Das ל- in לראובן, לשמעון u. s. w. dürfte: für Reuben, für Simeon u. s. w. bedeuten; der Stamm war durch sein Haupt vertreten.

V. 16. קרואי העדה, geschrieben: קריאי העדה. קְרִיא, Substantivform wie נדיב, שָׂכִיר, bezeichnet das Gerufenwerden als stehenden Charakter des Mannes. קָרוּא, Verbal-

17. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֵת הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר נִקְבוּ בְּשֵׁמוֹת:

17. Mosche nahm und Aharon diese Männer, welche mit Namen bezeichnet worden waren,

18. וְאֶת כָּל־הָעֵדָה הִקְהִילוּ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וַיִּתְיַלְּדוּ עַל־מִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְגֻלְגְּלֹתָם:

18. und die ganze Gemeinde versammelten sie am ersten des zweiten Monats, und sie gaben sich nach ihren Geburten bei ihren Familien an nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts nach ihren Köpfen.

19. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה וַיִּפְקְדֵם בְּמִדְבַּר סִינָי: ס

19. Wie Gott Mosche geboten hatte, so zählte er sie in der Wüste Sinai.

שני. 20. וַיִּהְיוּ בְּנֵי־רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת לְגֻלְגְּלֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

20. Es waren die Söhne Reubens, des Erstgeborenen Jisraels, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen nach ihren Köpfen, alle Männlichen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

21. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה רְאוּבֵן שִׁשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: פ

21. ihre Gezählten zum Stamme Reuben: sechsundvierzigtausendfünfhundert.

---

form des zweiten Partizips, sagt, daß er ad hoc zu der in Frage stehenden Angelegenheit gerufen worden. Die hier bezeichneten Männer waren diejenigen, die die Volksgemeine zur Leitung und Ausführung ihrer Gesamtanliegen zu berufen pflegte, sie waren קריאי העדה, sie besaßen somit das Vertrauen und die Anerkennung der für die nationale Gesamtaufgabe verpflichteten und berechtigten Gesamtgemeinde, und sie waren קרואי העדה, sie waren für dieses zu erledigende Zählungsgeschäft besonders berufen. Sie waren auch נשיאי מטות אבותם, innerhalb ihrer Stämme vermöge ihrer sozialen Stellung als die „gehobenen Träger" an die Spitze gestellt. Sie waren somit ראשי אלפי ישראל, diejenigen, in welchen das ganze Volk vermöge ihres Charakters und ihrer Stellung seine Häupter erkannte.

V. 18. ויתילדו על משפחתם וגו'. Sie gaben sich nach ihrer auf Geburt beruhenden Familien- und Stammesangehörigkeit mit Nennung ihres Namens an. ואת כל העדה וגו' ויתילדו וגו' מבן עשרים וגו'. Die עדה bestand eben aus allen Männern über zwanzig Jahren (siehe zu V. 2).

V. 19. ויפקדם במדבר סיני, durch diese Wiederholung ist vor Beginn der Zählung nochmals Begriff und Bedeutung derselben in Erinnerung gebracht (siehe zu V. 1).

V. 20. ויהיו בני ראובן וגו'. Die Reihefolge der Stämme, in welcher sie zur Zählung kamen, entspricht ganz ihrer Gruppierung in מחנות, wie sie das zweite Kapitel enthält (über diese siehe daselbst).

22. לִבְנֵי שִׁמְעוֹן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם
לְבֵית אֲבֹתָם פְּקֻדָיו בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת
לְגֻלְגְּלֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה
וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

23. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה שִׁמְעוֹן תִּשְׁעָה
וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת: ס

24. לִבְנֵי גָד תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם
לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן
עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

25. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה גָד חֲמִשָּׁה
וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים: ס

26. לִבְנֵי יְהוּדָה תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם
לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן
עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

27. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה יְהוּדָה אַרְבָּעָה
וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת: ס

28. לִבְנֵי יִשָּׂשכָר תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם
לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן
עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

22. Zu den Söhnen Schimeons, deren Geburten nach ihren Familien, nach dem Hause ihrer Väter, auch seine Gezählten mit Zählung der Namen nach ihren Köpfen, alle Männlichen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

23. ihre Gezählten zum Stamme Schimeon: neunundfünfzigtausenddreihundert.

24. Zu den Söhnen Gads, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

25. ihre Gezählten vom Stamme Gad: fünfundvierzigtausendsechshundertundfünfzig.

26. Zu den Söhnen Jehudas, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

27. ihre Gezählten zum Stamme Jehuda: vierundsiebzigtausendsechshundert.

28. Zu den Söhnen Jissachars, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

V. 22. תולדתם וגו׳. Alle diese, diese Zählung so bedeutsam charakterisierenden und bei der Zählung und durch dieselbe jedem zu Zählenden bewußt zu machenden Momente werden bei jedem Stamme ausdrücklich wiederholt. Es ist damit die völlige Gleichheit und gleiche Wertschätzung der Stämme und deren Angehörigen in ihrer Bedeutung für die Gesamtheit gewahrt, und ist dies gleich bei dem zweiten, Simeon, noch besonders durch das Wort פקדיו hervorgehoben: auch seine, Simeons Zählungen,

29. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה יִשָּׂשכָר אַרְבָּעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: פ

29. ihre Gezählten zum Stamme Jissachar: vierundfünfzigtausendvierhundert.

30. לִבְנֵי זְבוּלֻן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

30. Zu den Söhnen Sebuluns, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

31. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה זְבוּלֻן שִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: פ

31. ihre Gezählten zum Stamme Sebulun: siebenundfünfzigtausendvierhundert.

32. לִבְנֵי יוֹסֵף לִבְנֵי אֶפְרַיִם תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

32. Zu den Söhnen Josefs, zu den Söhnen Efraims, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

33. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה אֶפְרַיִם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: פ

33. ihre Gezählten zum Stamme Efraim: vierzigtausendfünfhundert.

34. לִבְנֵי מְנַשֶּׁה תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

34. Zu den Söhnen Menasches, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

35. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וּמָאתָיִם: פ

35. ihre Gezählten zum Stamme Menasche: zweiunddreißigtausendzweihundert.

36. לִבְנֵי בִנְיָמִן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

36. Zu den Söhnen Binjamins, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

---

geschehen ganz buchstäblich in der gesetzlich vorgeschriebenen Weise, und so selbstverständlich alle folgenden, bei welchen übrigens ebenfalls alle die wesentlichen Momente noch besonders wiederholt werden.

37. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה בִנְיָמִן חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: פ

37. ihre Gezählten zum Stamme Binjamin: fünfunddreißigtausendvierhundert.

38. לִבְנֵי דָן תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

38. Zu den Söhnen Dans, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

39. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה דָן שְׁנַיִם וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת: פ

39. ihre Gezählten zum Stamme Dan: zweiundsechzigtausendsiebenhundert.

40. לִבְנֵי אָשֵׁר תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

40. Zu den Söhnen Aschers, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

41. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה אָשֵׁר אֶחָד וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: פ

41. ihre Gezählten zum Stamme Ascher: einundvierzigtausendfünfhundert.

42. בְּנֵי נַפְתָּלִי תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל יֹצֵא צָבָא:

42. Die Söhne Naftalis endlich, deren Geburten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter, mit Zählung der Namen vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende:

43. פְּקֻדֵיהֶם לְמַטֵּה נַפְתָּלִי שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: פ

43. ihre zum Stamme Naftali Gezählten: dreiundfünfzigtausendvierhundert.

44. אֵלֶּה הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל שְׁנֵים עָשָׂר אִישׁ אִישׁ־אֶחָד לְבֵית־אֲבֹתָיו הָיוּ:

44. Dies sind die Zählungen, welche Mosche gezählt hat und Aharon und zwölf Fürsten Jisraels. Sie waren je ein Mann für das Haus seiner Väter.

45. וַיִּהְיוּ כָּל־פְּקוּדֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְבֵית אֲבֹתָם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה כֹּל־יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל:

45. Alle Zählungen der Söhne Jisraels waren nach dem Hause ihrer Väter, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, jeder in den Gesamtdienst Hinaustretende in Jisrael.

V. 42. בני נפתלי, hier heißt es nicht wie bei allen Vorangehenden: לבני נפתלי, und bestätigt dies, daß das לבני שמעון, לבני גד u. s. w. nicht: von, sondern zu den Söhnen Simeon u. s. w. und zwar in dem Sinne heiße: aus der versammelten Volks-

46. וַיִּהְיוּ כָּל־הַפְּקֻדִים שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

46. Alle ihre Gezählten waren sechshundertunddreitausendfünfhundertundfünfzig.

47. וְהַלְוִיִּם לְמַטֵּה אֲבֹתָם לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹכָם׃ פ

47. Die Leviten aber nach dem Stamm ihrer Väter waren nicht zugelassen worden, sich unter sie zu zählen.

48. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

48. Gott sprach nämlich zu Mosche:

---

gemeinde (V. 18) treten zum Stamme Simeons u. s. w., als zu ihm gehörig, hin u. s. w. Nachdem so elf Stämme gezählt waren, blieb der Rest, die noch ungezählten, von selbst als die den zwölften Stamm bildenden übrig und brauchten sich nicht erst durch Hintritt als solche zu bekennen. Daher nicht לבני נפתלי, sondern: בני נפתלי. Ein solches fehlendes ל ist ein sprechendes Merkmal des Berichtes eines unmittelbar selbst erlebten Vorganges.

V. 47. לא התפקדו, eine aus התפעל und הָפעל zusammengesetzte Form: sie waren nicht zugelassen oder nicht veranlaßt worden, sich mit unter die Volksgemeinde zu zählen. Nicht aus eigenem Antriebe, weil etwa sie sich etwas Besonderes dünkten, sind sie von der Zählung zurückgeblieben. Sie hätten sich mitgezählt, allein es ist dies auf höheren Befehl unterblieben, wie der folgende Vers sogleich berichtet.

V. 48. Wir haben bereits zu V. 2 angemerkt, wie dem Begriff עדה wesentlich das Merkmal der Gemeinsamkeit einer Bestimmung innewohne, die Grund und Zweck der Gemeindeeinheit bildet, ein Einigungselement, das für die jüdische Volksgemeinde nichts anderes als das Gottesgesetz ist. Dieses innere Einigungsmoment sollte auch ruhend und wandernd auf ihren Zügen zum sichtbaren Ausdruck gelangen. Das konkrete Zeugnis der Offenbarung dieses Gesetzes waren die Gesetztafeln, zu welchen sich später das Gesetz selbst in Abschrift gesellte, und dessen Wohnung, das Tempelzelt, die Anforderungen und Wirkungen seiner Verwirklichung symbolisch vergegenwärtigte. Sie, die „Wohnung dieses Zeugnisses", soll stets den Mittelpunkt bilden, um welchen sich Israels Söhne in den Gruppen der Familien- und Stammesgliederungen scharen. Allein, wie bei der Erteilung dieses zur Einigungsseele des jüdischen Volkes bestimmten Gesetzes durch הגבלה und ההקדשות, — worauf schon רמב"ן in seinem Kommentar hinweist — durch fernhaltende und heiligende Umgrenzung, die Thatsache veranschaulicht werden sollte, wie wir dies zu 2. B. M. 19, 10—13 u. 20—25 zu erkennen glaubten, daß das Gesetz nicht aus dem Volke, sondern an das Volk, nicht menschlich irdischen, sondern göttlichen Ursprungs und das unantastbar hoch aufgestellte Ideal war und ist, das jeden in Israel und Israel insgesamt mit ewig göttlicher Kraft zu sich hinan in seine Kreise ziehen soll, zu dem wir aber nimmer in solche Gemeinsamkeit treten können, daß wir es antastend zu meistern vermöchten: also erhielt, auch nachdem es bereits in Israels Mitte eingezogen und, wie dies das Psalmlied (Ps. 68, 18) feiert, ד' בם סיני בקדש, Gott bereits in ihrer Mitte und der Sinai fortan im Heiligtum war, dieses Gesetz und sein Heiligtum, „die Wohnung des Zeugnisses", ein vom Volk gesondertes Gebiet, ward zum „gesonderten Mittelpunkt", um welchen, wie es Kap. 2, 2 bedeutsam heißt, מנגד סביב, „aus einer auf den Mittelpunkt gerichteten Ferne ihn umkreisend", Israels Söhne sich zu scharen hatten. Durch diesen Fernkreis blieb das Gesetz das Ewiggegebene, Ewigganziehende und doch nimmer in uns Aufgehende, vielmehr beherrschend uns in die von ihm gezeichneten Bahnen weisend und haltend. Und der Stamm, der bei dem ersten Abfall

49. אַךְ אֶת־מַטֵּה לֵוִי לֹא תִפְקֹד וְאֶת־רֹאשָׁם לֹא תִשָּׂא בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

49. Nur den Stamm Levi zählst du nicht, und ihre Gesamtzahl nimmst du nicht auf unter die Söhne Jisraels.

50. וְאַתָּה הַפְקֵד אֶת־הַלְוִיִּם עַל־מִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְעַל כָּל־כֵּלָיו וְעַל כָּל־אֲשֶׁר־לוֹ הֵמָּה יִשְׂאוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְהֵם יְשָׁרְתֻהוּ וְסָבִיב לַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ׃

50. Und du setzest die Leviten ein über die Wohnung des Zeugnisses, über alle deren Geräte und über alles ihr Angehörige; sie haben die Wohnung und alle ihre Geräte zu tragen, und sie haben sie zu bedienen, und im Umkreis um die Wohnung lagern sie.

51. וּבִנְסֹעַ הַמִּשְׁכָּן יוֹרִידוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וּבְחֲנֹת הַמִּשְׁכָּן יָקִימוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃

51. Bricht die Wohnung auf, so haben die Leviten sie abzuschlagen, und soll die Wohnung Stätte nehmen, so haben die Leviten sie aufzurichten; der Fremde, der naht, ist todesschuldig.

---

von diesem Gesetze, als das Volk, das Gegebene desselben verkennend, dahin schritt, sich selber einen göttlichen Moses zu machen, treu bei Gott und seinem Gesetze geblieben und dessen Unantastbarkeit dem Volke und den eigenen Verwandten gegenüber verteidigte und rettete, der Stamm Levi, blieb auch als „Wächter" um dieses Gesetz und für dieses Gesetz dem Volke gegenüber ausgeschieden, er gehörte nicht der „Gemeinde", sondern dem „Zeugnis" an, das die beherrschende Seele der Gemeinde bilden und als solche erhalten werden sollte, und er war daher, wie dies bereits der vorige Vers ausgesprochen und wie im folgenden näher entwickelt wird, nicht בתוך בני ישראל zu zählen.

V. 49. אך את מטה לוי לא תפקד וגו' בתוך בני ישראל: es soll der einzelne seine Bestimmung nicht innerhalb der Volksgemeinde erhalten, ואת ראשם לא תשא וגו' und als Gesamtheit bilden sie eine von der Volksgemeinde gesonderte Gemeinschaft, sie gehören nicht zur עדה, sondern zum עדות.

V. 50. ואתה הפקד וגו'. Wie sie im Leben das Gesetz zu pflegen und zu vertreten haben, soll ihnen auch die Pflege und Vertretung des Gesetzesheiligtums übertragen sein. Die Pflege spricht sich im Tragen des Heiligtums und seiner Geräte, sowie im Herrichten desselben, dem: ישרתהו aus; die Vertretung in dem Wache haltenden Lagern um das Heiligtum.

V. 51. מיתה בידי שמים. — ואתה הפקד את הלוים hieß es im vorigen Verse. Nur in Folge angewiesenen Pflichtgebotes durften selbst die לוים der Wohnung des Zeugnisses mit ihren Leistungen nahen. Jeder Nichtverpflichtete war ein Nichtbefugter, war ein זר, so sehr, daß selbst der Levite nur zu der in Folge der Arbeitsteilung ihm überwiesenen Leistung befugt und der Übergang von einer Funktion zur andern verpönt war, נקיטינן משורר ששיער בשל חברו במיתה (Arachin 11b). Ja, wie der Levite von der Priesterfunktion fern zu bleiben hatte, so war auch der Priester nicht zu den Leistungen der Leviten befugt (daselbst). So sehr war dem ganzen Dienst am Heiligtum der Charakter des „Gegebenen" und der „Unantastbarkeit" aufgeprägt, und war eben das, was durch diese Aussonderung des Gesetzesheiligtums und seiner Diener fortwährend gegenwärtig gehalten werden soll (siehe zu Kap. 3, 10).

52. וְחָנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל־מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל־דִּגְלוֹ לְצִבְאֹתָם׃

52. Jisraels Söhne lagern jeder bei seinem Lager und jeder bei seiner Fahne nach ihren Heeresgruppen.

53. וְהַלְוִיִּם יַחֲנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא־יְהְיֶה קֶצֶף עַל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלְוִיִּם אֶת־מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת׃

53. Die Leviten aber lagern im Umkreis um die Wohnung des Zeugnisses, auf daß kein Zürnen über die Gemeinde der Söhne Jisraels komme, und es hüten die Leviten die Hut der Wohnung des Zeugnisses.

54. וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ׃ פ

54. Jisraels Söhne thaten also; nach allem, was Gott Mosche geboten hatte, also thaten sie.

ב שלישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

Kap. 2. V. 1. Gott sprach zu Mosche und Aharon:

V. 52. וחנו בני ישראל וגו׳. Wie im folgenden Kapitel näher angeordnet wird, soll die ganze Nation in vier Lager geteilt lagern und wandern; jedes Lager umfaßt drei Stämme, deren einem die Führerschaft des Lagers zufiel. Es gab ein Lager Juda, ein Lager Reuben, ein Lager Efraim und ein Lager Dan. Obgleich nun in dem folgenden Kapitel Fahnen ausdrücklich nur bei dem Führerstamm eines jeden Lagers genannt sind, דגל מחנה ראובן ,דגל מחנה יהודה u. s. w., so ordnet doch V. 2 daselbst: איש על דגלו באתת לבית אבתם offenbar jedem Stamme eine Fahne zu und auch in unserem Verse ist offenbar מחנהו und דגלו nicht identisch. Vielmehr wird hier gesagt: jeder lagere bei seinem Lager und im Lager bei seiner Fahne, d. i. bei seinem Stamm. So wird dies auch in במדבר רבה verstanden, daß jeder Stamm seine besondere Fahne hatte, deren Farbe mit der Farbe des Edelsteins im Brustschild des Hohenpriesters korrespondierte, welcher den Namen des Stammes trug. Vielleicht ist auch im V. 2 des folgenden Kapitels דגלו von den אתת לבית אבתם zu unterscheiden, דגל ist vielleicht die große Lagerfahne des Führerstammes, welchem je zwei der anderen Stämme zugeteilt waren, und אתת לבית אבתם sind kleinere Feldzeichen für jeden Stamm. In unserem Verse läßt sich jedoch das איש על דגלו, wie wir glauben, nur von der Stammesfahne verstehen, לצבאתם sind dann die noch kleineren Gruppen der Familien innerhalb eines jeden Stammes, und auch im Verse 2 des folgenden Kapitels spricht die Accentuierung nur für die erste Auffassung. — דגל ist vermutlich verwandt mit דקל, dem chaldäischen Worte für Palme, ein säulenförmig hoch aufsteigender Baum, der mit seinem weithin sichtbaren Wipfel leicht zum Ausdruck für Feldzeichen werden konnte. So heißen auch hoch aufsteigende Rauchsäulen: Rauchpalmen, תמרות עשן (Joel 3, 3 und Hohel. 3, 6).

V. 53. ולא יהי׳ קצף וגו׳. Vergl. Kap. 17, 11 u. 18, 6. Der Aufstand Korahs war nichts als eine Leugnung des göttlichen Ursprungs der gesetzlichen Ordnung und der Unantastbarkeit des Gesetzes, die eben durch die Unnahbarkeit des Gesetzesheiligtums für jeden Unbefugten ihre ewige Erkenntnis und Anerkenntnis finden soll.

V. 54. ויעשו וגו׳ שריחקו עצמן מן המשכן ונתנו מקום ללוים לחנות סביב למשכן (במדבר רבה): sie zogen sich von der Wohnung des Zeugnisses zurück und gaben den Leviten Raum, die Wohnung zu umlagern.

Kap. 2. V. 1. Die am Schlusse des vorigen Kapitels bereits im allgemeinen angeordnete Gruppierung Israels in verschiedene bestimmte Lager und getrennt von ihnen

2. אִישׁ עַל־דִּגְלוֹ בְּאֹתֹת לְבֵית אֲבֹתָם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִנֶּגֶד סָבִיב לְאֹהֶל־מוֹעֵד יַחֲנוּ׃

2. Jeder bei seiner mit Abzeichen des Hauses ihrer Väter versehenen Fahne sollen Jisraels Söhne lagern; aus der Ferne rings um das Zusammenkunfts-bestimmungszelt sollen sie lagern.

---

das Lager der Leviten und die Wohnung des Zeugnisses wird nun in diesem Kapitel des nähern ausgeführt. Die bisherige Anordnung der Zählung der Gemeinde nach Stämmen und Familien war nur an Moses allein gerichtet, diese endliche Gruppierung der gezählten Stämme in Lager im Fernkreis um die Zeugniswohnung richtet das Gottes-wort an Moses und Aharon, und ist eben damit diese Lagergruppierung um das Ge-setzeszelt als bedeutsames Ziel der ganzen Zählung angedeutet. Wir haben bereits 3. B. M. Kap. 11, 1 u. 13, 1 bemerkt, wie die Herbeiziehung Aharons zum Empfange des gesetzgebenden Gotteswortes die ganz besondere Bedeutsamkeit der also erteilten Gesetze bezeichnen dürfte nicht nur für die theoretische Erkenntnis und praktische Verwirklichung des Gesetzes, die durch Moses repräsentiert wird, sondern insbesondere auch für die Ge-winnung und Heranziehung der Individuen für die Gesetzerfüllung, die dem Lebensberufe des Priesters als Aufgabe gesteckt sind. Und auch dieses Gesetz, welches jeden einzelnen zu seiner Familie und zum Stamme, und den Stamm zu seiner Lagergruppe weist und alle die Lager rastend und wandernd, מנגד סביב לאהל מועד, rasten und wandern läßt, erhält durch die Nennung Aharons in der einleitenden Überschrift eine hohe Bedeutung für die Erziehung des jüdischen Menschen, der jüdischen Familien, der jüdischen Stämme zum Gesetz. Der Lagerfürst, der seine Fahne מנגד סביב „fern und doch in gemessenem Umkreis" rastend aufpflanzte und wandernd erheben ließ und zu dieser Fahne seine Stämme, und so jeden Stamm seine Familien und jede Familie ihre Glieder sammeln und halten ließ, sprach damit sich und seinen Stämmen und seinen Familien und allen deren Gliedern bis zum kleinsten zum Bewußtsein erwachten jüdischen Kinde herab das אהל מועד als משכן העדות, die Wohnung des Zeugnisses als die Stätte der gemein-samen, sie alle zusammen einigenden Bestimmung aus, und es ward damit das עדות, das von Gott bezeugte Gesetz, vom Lager- und Stammesfürsten bis zum letzten lallenden Familienkinde herab, zur wirklichen und wahrhaftigen, immer gegenwärtigen Lebensseele des Volkes in der ganzen Höhe ihrer ihre ganze Wirksamkeit bedingenden Heiligkeit — מנגד — und in der ganzen Nähe ihrer alles und alle erfassenden und zu sich und an sich haltenden Macht: סביב. Darum wird auch hier, in diesem Kapitel der örtlichen Anordnung, das zuvor Verse 50 und 53 als משכן העדות bezeichnete Gesetzeszelt אהל מועד genannt. Es ist an sich משכן העדות, die Wohnung des Gesetzes, und es ist für das Volk אהל מועד, der überall vor ihren Augen mit ihnen wandernde Mittelpunkt, der sie alle zusammen einigenden, gemeinsamen Bestimmung (יחד יעד: מועד).

V. 2. איש על דגלו באתת וגו׳, wie bereits zu V. 52 des vorigen Kapitels be-merkt, gehört באתת dem Accente nach zu דגלו. Die Fahne eines jeden בית אב, d. i. ja eines jeden Stammes, hatte ein אות: ein entsprechendes, den Stamm kennzeichnendes Emblem. Nach במדבר רבה z. St. trug jede Fahne die Farbe des entsprechenden Edel-steins auf der Brust des Hohenpriesters und außerdem ein den Stamm charakterisierendes Emblem. Es ist dies dort für jeden Stamm besonders ausgeführt. — מנגד: nach ebendaselbst die Entfernung einer מיל, d. i. 2000 Ellen, einem תחום שבת entsprechend, damit sie, wie es dort heißt, am Sabbat zum אהל מועד kommen konnten. So auch Josua 3, 4.

3. וְהַחֹנִים קֵדְמָה מִזְרָחָה דֶּגֶל מַחֲנֵה יְהוּדָה לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי יְהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב׃

3. Die nach vorne ostwärts Lagernden: die Fahne des Lagers Jehuda nach ihren Heeresgruppen, und der Fürst der Söhne Jehudas: Nachschon Sohn Amminadabs.

4. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃

4. Sein Heer und deren Gezählte: vierundsiebzigtausendsechshundert.

5. וְהַחֹנִים עָלָיו מַטֵּה יִשָּׂשכָר וְנָשִׂיא לִבְנֵי יִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר׃

5. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Issachar; und der Fürst der Söhne Issachars: Nethanel Sohn Zuors.

6. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו אַרְבָּעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃

6. Sein Heer und dessen Gezählte: vierundfünfzigtausendvierhundert.

7. מַטֵּה זְבוּלֻן וְנָשִׂיא לִבְנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃

7. Der Stamm Sebulun; und der Fürst der Söhne Sebuluns: Eliab Sohn Chelons.

8. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו שִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃

8. Sein Heer und dessen Gezählte: siebenundfünfzigtausendvierhundert.

9. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה יְהוּדָה מְאַת אֶלֶף וּשְׁמֹנִים אֶלֶף וְשֵׁשֶׁת־אֲלָפִים וְאַרְבַּע־מֵאוֹת לְצִבְאֹתָם רִאשֹׁנָה יִסָּעוּ׃ ס

9. Alle zum Lager Jehuda gehörigen Gezählten: hundertundsechsundachtzigtausendvierhundert nach ihren Heeresgruppen; zum ersten ziehen sie.

V. 3. קדמה: die Vorderseite des jüdischen Gesamtlagers, und so auch der Eingang des אהל מועד war מזרחה ostwärts. Dort, im Osten, hatte das Lager Juda mit den ihm zugeteilten Stämmen seine Stelle, und dies brach auch zuerst bei Weiterzügen auf und ging voran.

V. 4. וצבאו ופקדיהם. Durchweg werden die zu einem Stamme Gehörenden hier und im folgenden mit diesen beiden Ausdrücken צבאו und פקדיהם oder, wie bei den drei folgenden Stämmen, צבאו und פקדיו bezeichnet. Sie werden einmal in ihrer Gesamtheit צבא הנשיא als seinem Befehle unterstehend genannt, dadurch werden sie ja ganz eigentlich ein צבא (siehe zu 1. B. M. 2, 1). Allein es wird ihm und ihnen zum Bewußtsein gebracht, daß sie פקודים seien, daß sie bereits, bevor sie hier seinem Befehle unterstellt worden, gezählt, und zwar nicht für seinen Befehl, sondern für ihren Stamm und für die Gesamtgemeinde gezählt worden. Sie gehören somit sich selbst, ihrer Stammes- und Gesamtbestimmung an, und nur für Lösung dieser Stammes- und Gesamtbestimmung sind sie ihm untergeordnet, und nur für Lösung dieser ihrer Bestimmung hat seine Anordnung Kraft. Durch die Beifügung ופקדיהם, ופקדיו ist somit dem Begriff צבאו die nötige Beschränkung erteilt, und allen Heeresangehörigen die unveräußerliche Selbständigkeit gewahrt. Darum ist auch überwiegend in den meisten Fällen צבא in der Possessivbeziehung von פקודים als Vielheit in allen seinen Gliedern פקודיהם,

10. דֶּגֶל מַחֲנֵה רְאוּבֵן תֵּימָנָה לְצִבְאֹתָם וְנָשִׂיא לִבְנֵי רְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר׃

10. Die Fahne des Lagers Reuben südwärts nach ihren Heeresgruppen; und der Fürst der Söhne Reubens: Elizur Sohn Schedeurs.

11. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדָיו שִׁשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

11. Sein Heer und dessen Gezählte: sechsundvierzigtausendfünfhundert.

12. וְהַחֹנִם עָלָיו מַטֵּה שִׁמְעוֹן וְנָשִׂיא לִבְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי׃

12. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Schimeon; und der Fürst der Söhne Schimeons: Schelumiel Sohn Zurischadais.

13. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם תִּשְׁעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת׃

13. Sein Heer und ihre Gezählten: neunundfünfzigtausenddreihundert.

14. וּמַטֵּה גָּד וְנָשִׂיא לִבְנֵי גָד אֶלְיָסָף בֶּן־רְעוּאֵל׃

14. Und der Stamm Gad; und der Fürst der Söhne Gads: Eljaßaf Sohn Reuels.

15. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

15. Sein Heer und ihre Gezählten: fünfundvierzigtausendsechshundertundfünfzig.

16. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה רְאוּבֵן מְאַת אֶלֶף וְאֶחָד וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע־מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים לְצִבְאֹתָם וּשְׁנִים יִפָּעוּ׃ ס

16. Alle zum Lager Reuben gehörigen Gezählten: hunderteinundfünfzigtausendvierhundertundfünfzig nach ihren Heeresgruppen; zum zweiten ziehen sie.

17. וְנָסַע אֹהֶל־מוֹעֵד מַחֲנֵה הַלְוִיִּם בְּתוֹךְ הַמַּחֲנֹת כַּאֲשֶׁר יַחֲנוּ כֵּן יִסָּעוּ אִישׁ עַל־יָדוֹ לְדִגְלֵיהֶם׃ ס

17. Dann zieht das Zusammenkunftsbestimmungszelt, das Lager der Leviten, in der Mitte der Lager; wie sie lagern, so ziehen sie, jeder an seiner Stelle nach ihren Fahnen.

---

gedacht, und wäre nur zu ermitteln, warum bei den Stämmen Jissachar, Sebulun und Reuben dies in der Einheit geblieben: וצבאו ופקדיו.

V. 14. רמב"ן macht auf die Abweichung im Namen des Vaters des Stammesfürsten Eljassaf aufmerksam, welcher oben Kap. 1, 14 Deuel und hier Reuel heißt, und bemerkt dabei, wie das nicht seltene Vorkommen solcher Namensverschiedenheiten desselben Mannes daraus hervorgeht, daß man die Namen der Menschen nicht als bloße Schallmerkmale, sondern denkend nach ihrer Bedeutung auffaßte, und daher die Zeitgenossen leicht denselben Namensbegriff durch einen synonymen Ausdruck wiedergaben, und so zwei Namen des Mannes gang und gäbe wurden, die der Bedeutung nach eins sind. So war der Name זרח und צוחר identisch, beide Glanz bedeutend, und so auch דעואל und רעואל: sein Erkennen oder sein Denken (רעיון) auf Gott richten. (Vergl. übrigens das zu 1. B. M. Kap. 36, 1 Bemerkte.)

V. 17. ונסע אהל מועד הוא: א'ע'פי שנסע אהל מועד, auch zerlegt und auf der Wanderung begriffen, bleibt die Zeugniswohnung der heilige Sammelpunkt der nationalen

18. דֶּגֶל מַחֲנֵה אֶפְרַיִם לְצִבְאֹתָם
וְמָּה וְנָשִׂיא לִבְנֵי אֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע
בֶּן־עַמִּיהוּד׃

19. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אֶלֶף
וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

20. וְעָלָיו מַטֵּה מְנַשֶּׁה וְנָשִׂיא
לִבְנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהְצוּר׃

21. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים
אֶלֶף וּמָאתָיִם׃

22. וּמַטֵּה בִּנְיָמִן וְנָשִׂיא לִבְנֵי בִנְיָמִן
אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי׃

23. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים
אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃

24. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה אֶפְרַיִם
מְאַת אֶלֶף וּשְׁמֹנַת־אֲלָפִים וּמֵאָה
לְצִבְאֹתָם וּשְׁלִשִׁים יִסָּעוּ׃ ס

25. דֶּגֶל מַחֲנֵה דָן צָפֹנָה לְצִבְאֹתָם
וְנָשִׂיא לִבְנֵי דָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃

26. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְשִׁשִּׁים
אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת׃

27. וְהַחֹנִים עָלָיו מַטֵּה אָשֵׁר וְנָשִׂיא
לִבְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

18. Die Fahne des Lagers Efraim nach ihren Heeresgruppen westwärts; und der Fürst der Söhne Efraims: Elischama, Sohn Amihuds.

19. Sein Heer und ihre Gezählten: vierzigtausendfünfhundert.

20. Bei ihm der Stamm Menasche; und der Fürst der Söhne Menasches: Gamliel, Sohn Pedazurs.

21. Sein Heer und ihre Gezählten: zweiunddreißigtausendzweihundert.

22. Und der Stamm Binjamin; und der Fürst des Stammes Binjamin: Abidan, Sohn Gidonis.

23. Sein Heer und ihre Gezählten: fünfunddreißigtausendvierhundert.

24. Alle zum Lager Efraim gehörigen Gezählten: hundertachttausendeinhundert nach ihren Heeresgruppen; zum dritten ziehen sie.

25. Die Fahne des Lagers Dan nordwärts nach ihren Heeresgruppen; und der Fürst der Söhne Dans: Achieser, Sohn Amischadais.

26. Sein Heer und ihre Gezählten: zweiundsechzigtausendsiebenhundert.

27. Die bei ihm Lagernden: der Stamm Ascher; und der Fürst der Söhne Aschers: Pagiel, Sohn Acherans.

Bestimmung, die מחנות bleiben ישראל מחנה, um קדשים קלים dort zu essen, und wenn auch das אהל מועד bereits abgebrochen, behielt der von den קלעים noch umschlossene Raum קדושת עזרה, um dort noch קדשי קדשים zu genießen, und auch auf der Wanderung müssen מצורעים aus den מחנות ישראל weichen und זבים aus מחנה לוי׳ה siehe Kap. 5, 2 u. 3. (Menachoth 95 a; Sebachim 61 b, 116 b u. 117 a תוספ׳ daselbst). — כאשר יחנו כן יסעו, auch auf ihren Wanderzügen blieb die Lagerordnung unverändert: das אהל מועד von den Leviten umgeben in der Mitte, und voran in entsprechender Entfernung das Lager Juda mit den dazu gehörenden Stämmen, und ebenso rechts das Lager Reuben, links das Lager Dan und im Rücken das Lager Efraim. Und auch nach der Ansicht, daß auf den Zügen die Lager in gerader Linie hinter einander folgten (siehe zu Kap. 10, 25), blieb doch die hier gegebene Gruppierung der Stämme nach Lagern unter besonderen Fahnen die Reihefolge und das den Leviten übergebene אהל מועד in der Mitte der Stämme.

28. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם אֶחָד וְאַרְבָּעִים
אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃
29. וּמַטֵּה נַפְתָּלִי וְנָשִׂיא לִבְנֵי
נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃
30. וּצְבָאוֹ וּפְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים
אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת׃
31. כָּל־הַפְּקֻדִים לְמַחֲנֵה דָן מְאַת
אֶלֶף וְשִׁבְעָה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וְשֵׁשׁ
מֵאוֹת לָאַחֲרֹנָה יִסְעוּ לְדִגְלֵיהֶם׃ פ
32. אֵלֶּה פְקוּדֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְבֵית
אֲבֹתָם כָּל־פְּקוּדֵי הַמַּחֲנֹת לְצִבְאֹתָם
שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים
וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃
33. וְהַלְוִיִּם לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃
34. וַיַּעֲשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר־
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן־חָנוּ לְדִגְלֵיהֶם
וְכֵן נָסָעוּ אִישׁ לְמִשְׁפְּחֹתָיו עַל־בֵּית
אֲבֹתָיו׃ פ

28. Sein Heer und ihre Gezählten: einundvierzigtausendfünfhundert.

29. Und der Stamm Naftali; und der Fürst der Söhne Naftalis: Achira, Sohn Enans.

30. Sein Heer und ihre Gezählten: dreiundfünfzigtausendvierhundert.

31. Alle die zum Stamme Dan gehörigen Gezählten: hundertsiebenundfünfzigtausendsechshundert: zuletzt ziehen sie nach ihren Fahnen.

32. Dies sind die Gezählten der Söhne Jisraels nach dem Hause ihrer Väter. Alle Gezählten der Lager nach ihren Heeresgruppen: sechshundertdreitausendfünfhundertundfünfzig.

33. Die Leviten waren nicht veranlaßt worden, sich unter die Söhne Jisraels zu zählen, wie Gott Mosche geboten hatte.

34. Jisraels Söhne vollzogen es. Nach allem, was Gott Mosche geboten hatte, so lagerten sie bei ihren Fahnen und so zogen sie, jeder nach seinen Familien bei dem Hause seiner Väter.

V. 34. ויעשו בני ישראל וגו׳. Vergegenwärtigen wir uns die Gruppierung des jüdischen Volkes nach den hier angeordneten Lagern, so haben wir voran im Osten unter der Fahne Judas die Stämme Juda, Jissachar und Sebulun; rechts im Süden unter der Fahne Reubens die Stämme Reuben, Simeon und Gad; links im Norden unter der Fahne Dans die Stämme Dan, Ascher und Naftali; im Rücken, Juda gegenüber, unter der Fahne Efraims die Stämme Efraim, Menasche und Binjamin. Die das voranziehende judaische Lager bildenden drei Stämme charakterisieren sich jeder in doppelter Richtung. Juda schaute schon der sterbende Vater (1. B. M. 49, 8—10) als den leitend voranschreitenden Stamm mit dem שבט und מחוקק, mit dem Herrscherstab und dem Gesetzesgriffel. Jissachar war der Stamm des Landbaues und der die Wissenschaft pflegenden Muße (siehe daselbst 14, 15) Sebulun (daselbst 13) der Stamm des Handels, und nach dem Deboraliede (Richter 5, 14) waren seine Söhne zugleich משכים בשבט סופר, Pfleger der Literatur. Im leitend voranschreitenden Lager Judas vereinigte sich somit alles, worauf wesentlich die materielle und geistige Wohlfahrt der Nation beruhte: das Szepter und das Gesetz, der Landbau und die Wissenschaft, der Handel und die Literatur. Diese beiden, in dem leitend voranschreitenden Lager vereinigten Momente der materiellen und geistigen Hebel

ג רביעי. 1. וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דִּבֶּר יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי:

Kap. 3. V. 1. Und dies waren die Nachkommen Aharons und Moſches am Tage, da Gott mit Moſche auf dem Berge Sinai geſprochen hatte.

der Nation, teilen ſich, ihm untergeordnet nachfolgend, nach beiden Seiten. Seine rechte Hand bildet Reuben, Simeon und Gad. Reuben: der Stamm des mit allen geiſtigen Vorzügen und einem lebhaften Gefühle des Rechts, aber mit einer Weichheit des Charakters begabten Erſtgeborenen, die ihm die Fähigkeit zur nationalen Führerſchaft verſagte, und ihm beigeordnet Simeon: der raſche Rächer der Ehre, und Gad: der keilſcharfe Rächer unberechtigten Angriffs (ſiehe 1. B. M. 49, 3—7 u. 19). Juda zur Rechten zog ſomit der unter die Ägide der Milde geſtellte, Beleidigung und Eingriff abwehrende Mut. Ihm zur Linken zogen Dan: die gewandte Klugheit (daſelbſt 16, 17), Aſcher: die Geſchmacksverfeinerung (daſelbſt 20; vergl. חמרא וריחני פקחין Joma 76 b), und Naftali (daſelbſt 21): die Wohlberedtheit, ſomit ebenſo eine unter Dans Ägide reiche Entfaltung nach der Seite der Geiſtesbildung, wie rechts, unter Reuben, eine Entfaltung nach der Seite der Macht. Die dem öſtlichen judaiſchen Lager gegenüber im Weſten unter der Fahne Efraim lagernden Stämme Efraim, Menaſche und Binjamin ſind hinſichtlich ihrer nationalen Bedeutung nicht ſo klar wie die übrigen charakteriſiert. Efraim und Menaſche repräſentieren zuſammen ja eigentlich den Stamm Joſef. Was aber der Mund des ſterbenden Vaters 1. B. M. 49, 22 f. über Joſef ausgeſprochen, hat mehr perſönliche Bedeutung als Beziehung auf ſeinen Stamm. Was daſelbſt 48, 19 über Efraim und Menaſche verkündet worden, liegt in der Richtung der Machtentfaltung, und von Efraim heißt es insbeſondere, daß er relativ „groß" und daß ſeine Nachkommen מלא הגוים werden würden, das wir (daſelbſt) als das „ergänzende Rüſtzeug" der übrigen Stämme zu verſtehen glaubten. Wir haben alſo wohl in Efraims Lager die „Tapferkeit" zu ſuchen, die zum nationalen Heile in der leitenden Richtung des Lagers Juda Stellung nehmen ſoll, Juda im Oſten, Efraim im Weſten. So ſieht Aſſafs Lied (Pſ. 80, 2 u. 3) Iſraels Heil von den Erfolgen „Joſefs" bedingt, und fleht: רעה ישראל האוינה נהג כצאן יוסף ישב הכרובים הופיעה לפני אפרים ובנימן ומנשה עוררה (es ſind dies eben die Stämme unſeres Lagers) את גבורתך ולכה לישעתה לנו. Als ſpäter, ſtatt Juda zu ergänzen, das Haus Joſef in Gegenſatz zu Juda trat und Juda die Führerſchaft entriß, nicht „hinter Juda", ſondern an die Spitze der Nation ſeine „Fahne" pflanzte, ward das Grab der nationalen Wohlfahrt gegraben, und das „Haus Joſef", dem Geſetzeszeugnis und ſeiner „Wohnung" entfremdet und entfremdend, ging unter und riß zehn Zwölftel der Nation, die ſich ihm angeſchloſſen hatten, in ſeinen Untergang mit hinein.

Auch in במדבר רבה iſt eine Charakteriſierung der vier Lagergruppen nach ihrer nationalen Bedeutung gegeben (ſiehe daſelbſt).

Kap. 3. V. 1. Die Söhne Iſraels als ערה, als die Gemeinde, waren gezählt, die Leviten als die Wächter des ערות ſollen gezählt werden, zuvor jedoch Moſes und Aharons gedacht werden, die nicht zu den Gezählten zählten, ſondern die Zählenden waren, und zugleich die Familie des einen, Aharons, feſtgeſtellt werden, deſſen Nachkommen ja nicht zu den Leviten im eigentlichen Sinne gehörten, ſondern eine nationale Gruppe für ſich, כהנים, die Prieſter, bildeten. Es war niederzulegen, daß nur zwei Söhne, Elaſar und Ithamar, nach Aharon das Prieſtertum weitertragen, ſomit nur diejenigen für alle Zukunft כהונה-fähig ſind, die ihrer Abſtammung nach entweder zu Elaſar oder Ithamar gehörten. Bedeutſam wird auch von תולדות משה geſprochen und gleich-

2. Dies die Namen der Söhne Aharons, der Erstgeborene Nadab; und Abihu, Elasar und Ithamar.

3. Dies die Namen der Söhne Aharons, der zu Priestern gesalbten, denen Vollmacht geworden zum Priesterdienst.

4. Es starb aber Nadab und Abihu vor Gott, indem sie fremdes Feuer vor Gott nahebrachten in der Wüste Sinai, und Söhne hatten sie keine, und so blieben nur Elasar und Ithamar dem Priesterdienst vor dem Angesichte Aharons ihres Vaters.

5. Gott sprach zu Mosche:

2. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־אַהֲרֹן הַבְּכֹר נָדָב וַאֲבִיהוּא אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר׃

3. אֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים הַמְּשֻׁחִים אֲשֶׁר־מִלֵּא יָדָם לְכַהֵן׃

4. וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי יְהוָה בְּהַקְרִבָם אֵשׁ זָרָה לִפְנֵי יְהוָה בְּמִדְבַּר סִינָי וּבָנִים לֹא־הָיוּ לָהֶם וַיְכַהֵן אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר עַל־פְּנֵי אַהֲרֹן אֲבִיהֶם׃ פ

5. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

---

wohl werden Moses Söhne nicht genannt. Genannt werden ja in allen diesen Zählungskapiteln von den Verstorbenen nur diejenigen, die eine öffentliche Stellung in der Nation einnahmen, נשיאים, כהנים waren. Unser „Moses“ ließ aber seine Söhne ganz auszeichnungslos in die Menge aufgehen und hatte nicht einmal ein Ämtchen, ein Titelchen, ein Bändchen für seine Kinder.

ביום דבר וגו׳. Da auch Nadab und Abihu zu nennen waren, um zu sagen, daß von ihnen keine Priesterfamilien abstammten, sie aber zur Zeit der Zählung bereits gestorben waren, so mußte hier auf eine frühere Zeit zurückgegangen werden. Als Gott das Gesetz erteilte und Aharon und seine Söhne zu Priestern bestellte, da hatte Aharon vier Söhne, die auch alle vier zu Priestern geweiht und bestellt wurden.

V. 2. Eigentümlich ist die Accentuierung. Es ist, als ob der Bericht mit schmerzlicher Pause zuerst auf Nadab und dann auf Abihu ruht und dann rasch Elasar und Ithamar beifügt.

V. 4. וימת נדב וגו׳ (siehe zu 3. B. M. 10, 1 u. 2). — ובנים לא היו להם. Wären ihnen, nachdem sie die Priesterweihe empfangen hatten, Söhne geboren worden, so hätten diese auch mit der Geburt den Priestercharakter empfangen, und es hätte sich das Priestertum auch in der von ihnen stammenden Familie weiter vererbt. So aber hinterließen sie bei ihrem Tode keine Söhne, und ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם. Wir haben zu 1. B. M. 16, 12 angemerkt, wie der Ausdruck על פני nicht selten von unangenehmen, widerwärtigen, mißliebigen Wahrnehmungen und Erfahrungen gebraucht wird. Wir glauben daher auch hier es in einem solchen Sinne verstehen zu dürfen. Dadurch, daß die beiden älteren Söhne kinderlos fortgestorben waren, blieben von Aharon nur Elasar und Ithamar als Fortträger der כהונה übrig.

V. 5. וידבר וגו׳. Es war im Vorhergehenden die zum Priestertum berufene Familie festgestellt und dabei zugleich des Todes der beiden ältesten Söhne gedacht, die sogleich am ersten Tage der vollendeten Priesterweihe, ja im ersten heiligsten Momente priesterdienstlicher Vollziehungen, den Tod gefunden, weil sie אש זרה, weil sie die „Willkür“ in den Priesterdienst hineintrugen und der ganze Dienst des Heiligtums doch eben auf „Dienst“ und in „Dienst“, auf Gehorsam und in Gehorsam ruht und wurzelt und „freudigen Gehorsam“, freudige Unterordnung unter den göttlichen Willen mit Beseitigung

6. הַקְרֵב אֶת־מַטֵּה לֵוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְשֵׁרְתוּ אֹתוֹ׃

6. Laß den Stamm Levi näher treten und stelle ihn vor Aharon den Priester; sie sollen ihn bedienen,

7. וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמַרְתּוֹ וְאֶת־מִשְׁמֶרֶת כָּל־הָעֵדָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן׃

7. und sollen seine Hut und die Hut der ganzen Gemeinde hüten vor dem Zusammenkunftsbestimmungszelt, den Dienst der Wohnung zu verrichten.

---

jeder subjektiven Willkür als Boden und Ziel aller Lebensbestimmung veranschaulichen soll. Wie sehr die ganze Erfüllung dieser Lebensbestimmung von dem entschiedenen, immer wach zu haltenden Bewußtsein bedingt sei, daß dieser unsere Lebensaufgabe bestimmende Gotteswille in dem „Zeugnis der Wohnung" einen von Gott erflossenen, von Gott an uns gelangten, uns gegebenen Ausdruck habe, — wie dieser Charakter des Gegebenen des Gesetzeszeugnisses durch seine Stellung in den Mittelpunkt der Nation und durch deren Fernstellung von diesem Mittelpunkte immer vor Augen gehalten werden sollte und zu Wächtern dieses gottgegebenen Zeugnisses der Nation gegenüber der Stamm Levi bestellt war, das hat schon Kap. 1, 48 f. seine eingehende Besprechung gefunden. Hier wird nun diese Wacht ums Heiligtum, die dort lediglich als aus dem Wesen und Bedürfnis des Heiligtums erflossen dargestellt ist, in ihrer Beziehung zu den Priestern und zu der Nation erfaßt und demgemäß die Stellung der mit dieser Heiligtumswacht betrauten Leviten zu den andern beiden nationalen Kreisen, zu den Priestern und zur Gemeinde, näher präzisiert. Zuerst ihre Stellung zum Priester:

V. 6. הקרב וגו׳. Das Gesetzeszeugnis selbst, oder vielmehr die Anforderungen desselben haben ja bereits im כהן einen lebendigen Vertreter inmitten des Volkes erhalten, der durch die symbolischen Opferhandlungen im Heiligtum, wie durch die sein ganzes Leben vor den Augen des Volkes gestaltenden כהונה-Gesetze, der Nation מכין und מכונן sein, ihr „Bildung und Richtung" zur Lösung dieser Anforderungen bringen soll. Diese priesterliche Heranbildung und Heranerziehung der Nation zum Gesetzesheiligtum gehört ja wesentlich, ja in allererster Linie der „Levitenwacht" um dieses Gesetz an, die Unantastbarkeit des Heiligtums ist ja der allererste Ausgangspunkt der Priesterstellung und des Priesterberufs und er, der כהן, der Priester, ist als der erste Wächter ums Gesetz der Nation und — sich gegenüber bestellt. Es wird daher zunächst der von den Leviten zu vollziehenden Wacht um das Gesetzesheiligtum der Charakter eines Hülfedienstes für die vom Priester zu lösende Aufgabe erteilt. Es wird damit den Leviten selbst diese ihre Funktion in das Licht ihrer höheren, den göttlichen volksbildenden und erziehenden Zwecken, derer der Priester zu warten hat, näheren Beziehung gesetzt. הקרב, heißt es, laß sie dir und Aharon „näher" treten, והעמדת אותו לפני אהרן הכהן, (vergl. Esther 4, 5; Daniel 1, 5; Sam. I. 16, 22; Kön. I. 1, 2 u. s. w., עמד לפני immer die Stellung eines persönlichen Dienstes bezeichnet). — ושרתו אתו. Wir haben bereits zu 2. B. M. 31, 10 auf die Verwandtschaft von שרת mit שרד hingewiesen und bemerkt, wie שרת immer ein persönliches Bedienen, d. i. eine solche Leistung bezeichnet, die den andern einer sonst von ihm selbst zur Befriedigung seiner Wünsche, Obliegenheiten u. s. w. zu erfüllenden Thätigkeit überhebt. Diese beiden Ausdrücke hier: והעמדת אתו לפני וגו׳, ושרתו אתו, geben eben der לויה, dem Levitenamt, den Charakter eines mitarbeitenden Gehülfen der כהונה.

V. 7. ושמרו את משמרתו, die Wacht, die sie zu vollziehen haben, haben sie daher als ein ihnen vom Priestertum übertragenes Amt zu vollziehen, zu gleicher Zeit aber

8. וְשָׁמְרוּ אֶת־כָּל־כְּלֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת־מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן׃

8. Sie haben alle Geräte des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zu hüten und die Hut der Söhne Jisraels, den Dienst der Wohnung zu verrichten.

9. וְנָתַתָּה אֶת־הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו נְתוּנִם נְתוּנִם הֵמָּה לוֹ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

9. Du giebst die Leviten Aharon und seinen Söhnen; gegeben, gegeben sind sie ihm von Jisraels Söhnen.

---

auch als משמרת כל העדה. Das Priestertum selbst ist ja nur eine Vertretung der Gesamtgemeinde am Heiligtum. Das Gesetz ist ja nicht den Priestern und Leviten, es ist der Gesamtgemeinde gegeben und überantwortet, und nicht Priester und Leviten hatten ihm die heilige Stätte zu erbauen und haben sie gebaut, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם war der Gesamtgemeinde gesagt, die Gott die heilige Stätte seines Gesetzes erbauen sollte, damit Gott in ihrer Mitte gegenwärtig werde. Im Namen der Nation steht daher der Priester und der Levite da, und namentlich ist die Levitenwacht ums Heiligtum namens der Nation zu vollziehen. Das Gesetz und sein Heiligtum ist ein der Nation anvertrautes heiliges Gut, שמירה, dessen „Hut", es vor Verletzung gegen andere und — sich selber zu schützen, ist die allererste Obliegenheit, die ein solches anvertrautes Gut seinen Hütern auferlegt. In ihrem eigenen Interesse, zur Lösung ihrer ersten verantwortungsreichsten Pflicht, läßt daher die Nation sich selber im ganzen und einzelnen gegenüber die Leviten Wache halten um die Wohnung des Gesetzeszeugnisses, wie ja diese Wacht nicht nur dem Volke, sondern auch den Priestern gegenüber zu vollziehen ist, und das והזר הקרב יומת, das (Kap. 1, 51) jeden Unbefugten vom Levitendienst zurückweist, nicht nur das Volk, sondern auch die Leviten gegenseitig und auch die Priester in bezug zur Levitenfunktion, wie wir bereits bemerkt, in die gesetzlichen Schranken weist.

לעבד את עבדת המשכן: die Leviten haben vom Priester (משמרתו) und von der Gesamtgemeinde (משמרת כל העדה) den Auftrag לעבד את עבדת המשכן, den Dienst an der Wohnung des Zeugnisses zu vollziehen. Sie stehen im Dienste des משכן im Namen Aharons und im Namen der Gemeinde.

V. 8. ושמרו את כלי אהל מועד, ארון, שולחן, מנורה und מזבחות sind die כלי אהל מועד, durch sie wird das משכן erst zum sammelnden Mittelpunkte, in welchem die Gesamtgemeinde ihre sie alle einigende Bestimmung findet; denn in ihnen ist die zu lösende Aufgabe (ארון), und die daraus für jede jüdische Seele sich ergebende Gewährung und Anforderung (מנורה שולחן מזבחות) niedergelegt. Diese כלים vertraut ihnen das משכן an, und sie sind zugleich ein ihnen von jeder jüdischen Seele anvertrautes Gut, sie sind משמרת בני ישראל, jeder jüdischen Seele ruht darin ein Anrecht, und in diesem Sinne haben sie des Dienstes der Wohnung zu warten.

V. 9. ונתתה. Wenn nun gleich die Leviten ihren Dienst namens der Priester und namens des Volkes zu vollziehen haben, so sind sie doch keineswegs weder von dem Priester noch von der Volksgemeinde etwa kraft einer ihnen innewohnenden Machtvollkommenheit und eines von ihnen ausgehenden Willensaktes zu bestellen, vielmehr: ונתתה, Gott verfügt also durch Moses, eine durch Moses zu vollziehende göttliche Anordnung überträgt die der Gesamtheit und für dieselbe den Priestern obliegende Heiligtumswacht und Heiligtumsdienstversorgung den Leviten. Moses hat sie aus dem Volke heraus, oder als von dem Volke, den Priestern zu solchem Zwecke zu „geben". Namentlich den Priestern steht daher über diesen bestimmten Zweck und über das in solcher Gottes-

10. וְאֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־בָּנָיו תִּפְקֹד וְשָׁמְרוּ אֶת־כְּהֻנָּתָם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת: פ

10. Aharon und seine Söhne setzest du ein, daß sie ihr Priestertum hüten; der Fremde, der sich naht, wird todesschuldig.

11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

11. Gott sprach zu Mosche:

12. וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת כָּל־בְּכוֹר פֶּטֶר רֶחֶם מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם:

12. Ich aber, siehe ich habe die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisraels herausgenommen an die Stelle aller Erstgeborenen, der Eröffnung eines Mutterschoßes, von Jisraels Söhnen; und die Leviten sollen mein sein.

---

verfügung Liegende hinaus keinerlei Machtbefugnis über die Leviten zu. נתונים נתונים המה לו „gegeben, gegeben" sind sie ihnen: die Stellung der Leviten zu den Priestern fließt nicht aus einer allgemeinen Überordnung der Priester über sie und geht überall nicht weiter, als mit Zweck und Inhalt dieser Verfügung an die Priester denselben eingeräumt ist.

V. 10. ואת אהרן. Nachdem die Priester der Obliegenheit für Wacht und Hut des Heiligtums und seiner Teile enthoben sind, verbleibt ihnen die reine Obliegenheit ihrer כהונה. Den Leviten war das von der Nation hergestellte Heiligtum und seine Bestandteile als Objekt anvertraut. Sie hatten es gegen Unbefugte zu schützen und zu wahren und für seine Erhaltung auf der Wanderung und Herrichtung beim Rastlager zu sorgen. Sie hatten dafür zu sorgen, daß das Heiligtum in seiner vorschriftsmäßigen Herrichtung „da" war. Den Aharoniden lag aber die כהונה, der Vollzug aller derjenigen Handlungen in diesem Heiligtum ob, in welchen die ewige „Bereitmachung und Richtung" des Volkes für die und auf die Anforderungen zum Ausdruck gelangten, die von diesem Heiligtum des göttlichen Gesetzes aus an das Leben des Volkes im ganzen und einzelnen zu lebensvoller Erfüllung ergehen.

V. 11. Es war soeben die den Leviten der Gemeinde und den Priestern gegenüber gewordene Stellung als eine von Gott ausgehende Verfügung charakterisiert worden. Diese Verfügung und die in ihr liegende besondere Beziehung der Leviten zu Gott wird hier nun näher erläutert:

V. 12. ואני, es ist Gott, der die Leviten sich aus dem Volke herausgenommen und sie in eine Beziehung zu sich, in eine besondere Gotteshörigkeit gebracht hat, die bis dahin den Erstgeborenen innewohnte. Die Heiligung der Erstgeburt hatte, wie wir dies zu 2. B. M. Kap. 13, 2 entwickelt, die erstgeborenen Söhne in jeder Familie zu Trägern und Vertretern der Gottessache, d. i. der Erfüllung des göttlichen Willens innerhalb eines jeden Familienkreises bestellt. Auf ihnen beruht somit das Gemeinsame, das alle die verschiedenen und verschieden gearteten Gruppen, die צבאות ד', zu dem einen einheitlichen Gottesvolke verband. Wenn dieses Gemeinsame nun einen symbolischen Ausdruck und eine bedeutsame Gestaltung in dem Gesetzesheiligtum inmitten des Volkes gewinnen sollte und diesem Wahrer und Wächter zu bestellen waren, so hätten sich von selbst als die natürlichen Vertreter und Träger des gemeinsamen Göttlichen im Volke auch zu dieser Wacht ums Heiligtum und diesem Dienst an demselben die bereits Gott geheiligten Erstgeborenen dargeboten. Allein an dem verhängnißvollen Tage der עגל-Verirrung des Volkes hatten sich die Erstgeborenen nicht als die Vorkämpfer und Wächter des göttlichen

13. כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָל־בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד־בְּהֵמָה לִי יִהְיוּ אֲנִי יְהוָה: פ

13. Denn mein ist alles Erstgeborene; am Tage da ich alles Erstgeborene im Lande Mizrajim schlug, heiligte ich mir alles Erstgeborene in Israel von Menschen bis Vieh; mein bleiben sie, Ich, Gott.

חמישי. 14. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר סִינַי לֵאמֹר:

14. Gott sprach zu Mosche in der Wüste Sinai:

Gesetzes bewährt. Was von ihnen zu erwarten gewesen wäre, hatten die Leviten gethan, an ihrer Stelle waren die Söhne Levis לה' aufgetreten. Schon damals hatte sie Moses ermahnt, diese Stellung als Gesetzverfechter im Volke sich zu bewahren und dafür des göttlichen Segens gewärtig zu sein (siehe zu 2. B. M. 32, 29). Sie sehen wir denn auch hier von Gott aus der Mitte der Söhne Israels an die Stelle der Erstgeborenen herausgenommen und ihnen die Bestimmung erteilt: והיו לי, die „Seinen" zu werden, d. i. der Vertretung Seines Heiligtums im Volke anzugehören. Wenn sie daher nach dem bisherigen die ihnen übertragene Wacht ums Heiligtum und den ihnen übertragenen Dienst am Heiligtum als משמרת משכן העדות (Kap. 1, 23), als משמרת אהרן und als משמרת כל העדה (Kap. 3, 7) im Namen des Gesetzesheiligtums, im Namen der Priester und im Namen der Gesamtgemeinde zu vollziehen haben, so haben sie ihn in allererster Linie בשם ד', im Namen Gottes zu vollziehen, als die לה' Gehörigen, der sie für sein Heiligtum bestellt und der ihnen für dieses Heiligtum Obliegenheiten übertragen, die ohne sie der Gesamtgemeinde, deren natürlichen Vertretern und den Priestern zur Erfüllung obliegen würden.

V. 13. כי לי כל בכור (vergl. 2. B. M. 13, 15). — לי יהיו. Mit der Übertragung des Dienstes am Heiligtum von den Erstgeborenen auf die Leviten hat die Erstgeburtweihe nicht aufgehört. Sie bleiben, ungeachtet dieser Übertragung, Gott heilig. Sie haben mit dieser Übertragung nur die Stellung als Gesamtheitsrepräsentanz am Heiligtum eingebüßt, allein ihre Bedeutung innerhalb der Familien zum Ausdruck der Gotteshörigkeit der Familie, sowie die Bedeutung der Erstgeburtweihe der בהמה טהורה und des פטר חמור zum Ausdruck der Gotteshörigkeit der Familiennahrung und des Familieneigentums, dauert fort. Bechoroth 5 a wird daher an diesem Ausspruch לי יהיו, d. i. בהויתן יהו, auch die Lehre ר' יוחנן b"s festgehalten, daß die mit dem Auszuge aus Egypten begonnene Heiligung der Erstgeborenen ununterbrochen fortgedauert, קדשו ולא פסקו, und nicht, wie nach der Auffassung ריש לקיש b"s, erst mit dem Eintritt ins Land zur Fortsetzung kam (siehe zu 2. B. M. 13, 5). — הקדשתי לי כל בכור בישראל. Die Erstgeburtweihe hat keine physische, sie hat vielmehr eine sittlich nationale Bedeutung von höchster Eminenz. בכור בהמה ist daher nur בישראל, nur im ausschließlich jüdischen Heiligtumskreise heilig, sobald aber ein nichtjüdisches Eigentumsrecht daran beteiligt ist, sei es am Muttertier oder dem Jungen, tritt קדושת בכורה nicht ein, כל זמן שיד נכרי באמצע פטורה מן הבכורה (Bechoroth 2 b).

V. 14. Nachdem in dem Vorhergehenden (Verse 5—13) die Bestimmung der Leviten für den Dienst am Heiligtum im allgemeinen ausgesprochen war, folgt nun deren Zählung nach Vaterhäusern und Familien und die Überweisung bestimmter Dienstobjekte einem jeden Vaterhaus der Leviten, sowie dessen bestimmte Lagerstelle um das Heiligtum. במדבר סיני: auch hier wird, wie Kap. 1, 1, durch diese örtliche Bezeichnung der Zählung,

15. פְּקֹד אֶת־בְּנֵי לֵוִי לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה תִּפְקְדֵם׃

15. Zähle die Söhne Levis nach dem Hause ihrer Väter nach ihren Familien; jeden Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts zählst du sie.

16. וַיִּפְקֹד אֹתָם מֹשֶׁה עַל־פִּי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צֻוָּה׃

16. Mosche zählte sie nach dem Ausspruche Gottes, wie ihm geboten worden.

17. וַיִּהְיוּ־אֵלֶּה בְּנֵי־לֵוִי בִּשְׁמֹתָם גֵּרְשׁוֹן וּקְהָת וּמְרָרִי׃

17. Dies waren die Söhne Levis mit ihren Namen: Gerschon, Kehath und Merari.

18. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֵי־גֵרְשׁוֹן לְמִשְׁפְּחֹתָם לִבְנִי וְשִׁמְעִי׃

18. Dies aber die Namen der Söhne Gerschons nach ihren Familien: Libni und Schimi.

19. וּבְנֵי קְהָת לְמִשְׁפְּחֹתָם עַמְרָם וְיִצְהָר חֶבְרוֹן וְעֻזִּיאֵל׃

19. Die Söhne Kehaths nach ihren Familien: Amram, Izhar, Hebron und Usiel.

---

mit Ausschluß alles politischen Äußern, die reine Bedeutung innerer Beziehung zum Gesetze gewahrt.

V. 15. פקד u. s. w. Wir haben bereits zu Kap. 1, 2 bemerkt, wie der Stamm Levi im kleinen sich ganz so wie das ganze Haus Israel im großen durch Abzweigung gruppiert. Wie Jakobs Söhne בתי אבות=Stämme, und deren Söhne die Familienzweige bildeten, so daß das ganze Volk in Stämme, ראובן, שמעון, לוי u. s. w. nach den Söhnen Jakobs, und diese Stämme wieder in Familien, משפחת החנכי, משפחת הפלאי u. s. w. (siehe Kap. 26, 5 f.) nach den Söhnen dieser Söhne sich teilten, so bildeten die drei Söhne Levis, גרשון קהת ומררי, drei בתי אבות der Leviten, und deren Söhne לבני שמעי u. s. w. die משפחות der Leviten.

מבן חדש ומעלה תפקדם. Diese Zählung der Leviten vom frühesten Kindesalter מבן חדש ומעלה, sobald die die Lebensfähigkeit bekundende Periode zurückgelegt ist, dürfte beweisen, daß ihre Levitenbestimmung über das Äußere des ihnen hier angewiesenen Dienstes am Heiligtum weit hinausgehe und dieser Dienst, die Wacht und Hut des Heiligtums während der Lagerrast und der Wanderung, sich nur als Konsequenz und zugleich als konkreter Ausdruck ihrer allgemeinen Bestimmung darstellt. Werden sie doch für den wirklichen Eintritt in diesen Dienst (Kap. 4) noch besonders und zwar erst vom dreißigsten Jahre aufwärts gezählt. Es muß somit die Zählung vom Kindesalter an eine über diesen Dienst, und insbesondere über das bloße Äußere desselben, hinausgehende Bestimmung im Auge haben, für welche vielleicht auch ein früheres Alter befähigt, die aber jedenfalls die ganze Erziehung des jungen Menschen schon vom Kindes- und Knabenalter an beansprucht. In der That soll ja auch der Stamm Levi nicht nur Hüter und Wächter der in Holz und Gold, in Byssus und Purpur dargestellten Wohnung des Gesetzeszeugnisses, sondern Wahrer und Wächter, Lehrer und Schirmer des Gesetzes selber und seiner Erfüllung, somit Förderer der Verwirklichung dessen im Leben des Volkes sein, was die ihrer konkreten Hut überantwortete Wohnung des Gesetzes als Gesamtaufgabe des Volkes bedeutet (siehe den Mosissegen über Levi 5. B. M. 33, 9—11). Dieser allgemeinen Levitenbestimmung gehört das Levitenkind vom ersten Monat an, und muß vom ersten Erwachen zu ihr erzogen werden.

20. ובְנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם מַחְלִי
ומוּשִׁי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת הַלֵּוִי לְבֵית
אֲבֹתָם:

20. Die Söhne Meraris nach ihren Familien: Machli und Muschi. Dies sind die Familien des Levitenstammes nach dem Hause ihrer Väter.

21. לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַלִּבְנִי
וּמִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת
הַגֵּרְשֻׁנִי:

21. Zu Gerschon: die Familie des Libnischen Zweiges und die Familie des Schimischen Zweiges. Dies sind die Familien des Gerschunischen Hauses.

22. פְּקֻדֵיהֶם בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר מִבֶּן
חֹדֶשׁ וָמָעְלָה פְּקֻדֵיהֶם שִׁבְעַת אֲלָפִים
וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת:

22. Ihre Zählungen geschahen nach der Zahl aller Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts; ihre Gezählten waren: siebentausendfünfhundert.

23. מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִי אַחֲרֵי הַמִּשְׁכָּן
יַחֲנוּ יָמָּה:

23. Die Familien des Gerschunischen Hauses sollen hinter der Wohnung westwärts lagern.

24. וּנְשִׂיא בֵית־אָב לַגֵּרְשֻׁנִי אֶלְיָסָף
בֶּן־לָאֵל:

24. Der Vaterhausfürst des Gerschunischen Hauses: Eljaßaf, Sohn Laels.

Es gab aber ohnehin, außer dem Dienste am Tempelgebäude, noch einen Dienst der Leviten im Tempel und, wenn ihr Dienst am Tempel zunächst als ein משמרת המשכן, als ein משמרת אהרן הכהן, als ein משמרת כל העדה, als ein im Namen des Heiligtums, der Priester und der Gemeinde zu vollziehender Dienst bezeichnet ist, und wir zu V. 12 glaubten sagen zu dürfen, daß er gleichwohl in allererster Linie im Namen Gottes zu vollziehen war, so ist gerade dieser Dienst der Leviten im Tempel ein geradezu und rein nur im Namen Gottes zu vollziehender. ושרת בשם ד' אלדיו, heißt es 5. B. M. 18, 7 von dem Dienste der Leviten im Heiligtum und ist dazu (Arachin 11 a) die Erläuterung: איהו שירות שבשם, welcher Dienst wird im Namen Gottes und mit dem Namen Gottes vollbracht, הוי אומר זה שירה, es ist dies kein anderer als der Gesang. Damit ist denn das gottbegeisterte Lied, mit welchem die Leviten die קרבנות צבור, die Nationalopfer im Tempel zu begleiten hatten, in der ganzen Tiefe seines Wesens und seiner Bedeutung gefaßt. Die in Gottesbegeisterung empfangenen Gesänge eines David, eines Assaf und der Koraiden, die aus dem Munde der Leviten zu den Opfern gesprochen wurden, sind ein wahrhaftes „שירות" בשם ד'. Es spricht der Sänger im Namen Gottes. Er spricht das, was Gott selber zu uns sprechen würde, wenn er sich nicht des Sängers als seines Organs bediente und mit seinem Geist des Sängers Geist geweckt und ihm Sein Wort auf die Zunge gelegt. רוח ד' דבר בי ומלתו על לשוני, spricht zurückblickend auf sein Sängerleben und Sängerwirken der „Gesangesholdeste Israels" (Sam. II. 23, 2). Und es ist der Name Gottes, mit welchem der Sänger wirkt, denn sein Gesang ist nichts als der Name „Gott" an alle Menschen- und Weltverhältnisse gelegt und sie alle aus diesem Namen und in diesem Namen angeschaut. — Zu diesem Sängerdienst im Heiligtum ward auch schon der Levitenknabe mitwirkend zugelassen. אין הקטן נכנס לעזרה לעבודה אלא בשעה שהלוים אומרים בשיר (Arachin 13 b).

VV. 22—26. משפחת גרשני u. s. w. Die Leviten zerfielen in drei Stammesgruppen: in die der Gersoniden, der Kethathiden und der Merariden. Die Gersoniden lagerten im Westen, und ihnen waren überwiesen: die Cherubimteppiche der Wohnung,

25. וּמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי־גֵרְשׁוֹן בְּאֹהֶל מוֹעֵד הַמִּשְׁכָּן וְהָאֹהֶל מִכְסֵהוּ וּמָסַךְ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

25. Das zur Hut Übergebene der Söhne Gerschons am Zusammenkunfts-bestimmungszelte ist: die Wohnung und das Zelt, dessen Decke und der Schutz-vorhang des Eingangs des Zusammen-kunftsbestimmungszeltes.

---

die Ziegenhaarteppiche des Zeltes, die Widder- und Tachaschfelle des Daches, die Umhänge des Vorhofes und die Thürvorhänge sowohl der Wohnung als des Vor-hofes; zusammen also: das Tempelzelt. — Die Kehathiden lagerten im Süden, und waren ihnen überwiesen: die Lade, der Tisch, der Leuchter, die Altäre, die zu deren Dienst erforderlichen Geräte und der Scheidevorhang; zusammen: das Tempelgeräte und das Parocheth. — Die Merariden lagerten im Norden, und ihnen waren über-wiesen: die Bretter, Riegel, Säulen, Füße der Wohnung, sowie die Säulen und Füße des Vorhofs und das Zubehör zu beiden; zusammen: das Brettergerüste des Tempels.

Betrachten wir die Tempelbestandteile und die den Trägern und Wahrern eines jeden Teils angewiesene Ortsrichtung, so ist zuerst der Tempel in drei Teile zerlegt, es sind: die Wohnung, d. i. der Teppichüberwurf, das Tempelgeräte, d. i. die eigentlichen Objekte der Wohnung, und die Bretter, d. i. das feste Geräte der Wohnung.

Die durch ארון, שולחן, מנורה, מזבח und durch die in bezug auf dieselben, an und auf ihnen zu vollziehenden Handlungen zu erzielende Gottesgegenwart wird durch die aus den Cherubim seiner Waltung gewobene Wohnung repräsentiert, welcher sich die Zelt- und Dachdecken sowie die Hofumhänge als ergänzende Teile und Räume an-schließen (siehe 2. B. M., S. 367 ff.). Der Begriff einer „Wohnung" — wie wir dies wohl bereits anderorts angemerkt haben — konzentriert sich aber wesentlich in der äußersten, dem Eingange entgegengesetzten Seite derselben. Es ist der von dem Eingange ent-fernteste, innerste Raum, in welchem man den Bewohner denkt, und alle anderen diesem vorliegenden Räume führen zu demselben. Der Hinterraum ist der eigentliche innere Raum des Hauses. Daher der Ausdruck ירכתי הבית für diesen innersten Raum (Ps. 128, 3 und Amos 6 10). Da nun der Eingang des משכן im Osten war, so konzentriert sich der eigentliche משכן-Begriff im Westen, wo ja auch das קדש הקדשים war und daher ja auch: שכינה במערב. Wir sehen darum auch den Trägern des משכן den Westen zum Lagerplatz angewiesen.

Den משכן-Trägern rechts im Süden, der Seite des Lichtes, im Tempel der Seite des geistigen Lebens, haben die Träger des ארון, שולחן, מנורה und der מזבחות ihre Stelle. Sind doch die ihnen überwiesenen Objekte eben diejenigen, durch welche und an welchen das geistige Leben unter dem Lichtstrahl des göttlichen Geistes zur Entfaltung und fruchtreichen Blüte gelangen soll. Zu ihnen gehört wesentlich das פרכת, der die Lebensseele des Ganzen, den ארון, eventuell gegen entartendes שולחן- und מנורה-Leben schützend scheidende Cherubimvorhang (siehe 2. B. M. S. 373 f.).

Den משכן-Trägern links im Norden, der Seite der des Lichts bedürftigen und des Lichts harrenden Mitternacht, dem מנורה-שולחן-ארון-מזבחות-Lager gegenüber, haben die Träger der קרשים, der goldbelegten Cedernstämme samt deren Zubehör ihre Stelle. Sind doch, wie wir dies 2. B. M. S. 371 f. zu erkennen glaubten, die goldbelegten Cedernstämme eben die Repräsentanten der Stämme Israels im Heiligtum, die ihr „Holz und ihr Gold", ihr Entwicklungsleben und ihre Festigkeit an die aus „Holz und Gold"

26. וְקַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת־מָסַךְ פֶּתַח הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל־הַמִּשְׁכָּן וְעַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֶת מֵיתָרָיו לְכָל עֲבֹדָתוֹ: ס

26. Die Umhänge des Vorhofes und der Schutzvorhang des Eingangs des Vorhofes, welcher die Wohnung und den Altar rings umgiebt, und dessen Seile für all seinen Bedarf.

27. וְלִקְהָת מִשְׁפַּחַת הָעַמְרָמִי וּמִשְׁפַּחַת הַיִּצְהָרִי וּמִשְׁפַּחַת הַחֶבְרֹנִי וּמִשְׁפַּחַת הָעuzִּיאֵלִי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי:

27. Zu Kehath: die Familie des Amramischen Zweiges, die Familie des Jizharischen Zweiges, die Familie des Hebronischen Zweiges und die Familie des Usielischen Zweiges. Dies sind die Familien des Kehathischen Hauses.

28. בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה שְׁמֹנַת אֲלָפִים וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ:

28. Nach Zahl aller Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts: achttausendsechshundert, Hüter des vom Heiligtum zur Hut Übergebenen.

29. מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־קְהָת יַחֲנוּ עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה:

29. Die Familien der Söhne Kehaths sollen an der Seite der Wohnung südwärts lagern.

30. וְנָשִׂיא בֵית־אָב לְמִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי אֱלִיצָפָן בֶּן־עuzִּיאֵל:

30. Der Vaterhausfürst der Familien des Kehathischen Hauses: Elizafan, Sohn Usiels.

31. וּמִשְׁמַרְתָּם הָאָרֹן וְהַשֻּׁלְחָן וְהַמְּנֹרָה וְהַמִּזְבְּחֹת וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר יְשָׁרְתוּ בָּהֶם וְהַמָּסָךְ וְכָל עֲבֹדָתוֹ:

31. Das ihnen zur Hut Uebergebene: die Lade, der Tisch, der Leuchter und die Altäre, und die Geräte des Heiligtums, mit welchen man Dienst verrichtet, und der Schutzvorhang und all sein Bedarf.

---

gestalteten ארון, שולחן, מנורה, מזבחות und an die Verwirklichung der darin gegebenen Aufgaben hinzugeben und von ihnen unter Cherubimschutz und Förderung immer frisches Leben und immer neue Kraft zurück zu erhalten haben (siehe 2. B. M. S. 369 ff.). Die קרשים-Träger haben darum den מזבחות-מנורה-שולחן-ארון-Trägern gegenüber im Norden ihre entsprechende Stelle.

Vor dem משכן im Osten hatten Moses, Aharon und seine Söhne, als die zunächst zum Eingang in das Gesetzesheiligtum und zu Vertretung und Vermittlung desselben mit dem Volke Berufenen, ihre angewiesene Lagerstelle.

V. 26. ואת מיתריו bezieht sich auf das משכן: sie sind ebenso wie חצר ein Zubehör zum משכן. Die Seile des Vorhofs werden V. 37 als Zubehör zu dessen Säulen gerechnet, an welche die Umhänge befestigt wurden. — לכל עבדתו: עבדת המשכן ist alles, dessen die Wohnung zu ihrer Aufstellung und ihrem Abbruch bedarf.

V. 31. והמסך ist das פרכת המסך (2. B. 39, 34), der den ארון schützende Scheidevorhang.

32. וְנָשִׂיא נְשִׂיאֵי הַלֵּוִי אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן פְּקֻדַּת שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ׃

32. Der Fürſt der Fürſten des Levitenſtammes: Elaſar, Sohn Aharons, des Prieſters. Ihm war die Beamtung der Hüter des vom Heiligtum zur Hut Übergebenen.

33. לִמְרָרִי מִשְׁפַּחַת הַמַּחְלִי וּמִשְׁפַּחַת הַמּוּשִׁי אֵלֶּה הֵם מִשְׁפְּחֹת מְרָרִי׃

33. Zu Merari: die Familie des Machliſchen Zweiges; und die Familie des Muſchiſchen Zweiges; dies die Familien des Merariſchen Hauſes.

34. וּפְקֻדֵיהֶם בְּמִסְפַּר כָּל־זָכָר מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה שֵׁשֶׁת אֲלָפִים וּמָאתָיִם׃

34. Ihre Gezählten nach Zahl aller Männlichen von zurückgelegtem Monat aufwärts: ſechstauſendzweihundert.

35. וּנְשִׂיא בֵית־אָב לְמִשְׁפְּחֹת מְרָרִי צוּרִיאֵל בֶּן־אֲבִיחָיִל עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ צָפֹנָה׃

35. Der Vaterhausfürſt der Familien des Merariſchen Zweiges: Zuriel, Sohn Abichails; an der Seite der Wohnung ſollen ſie nordwärts lagern.

36. וּפְקֻדַּת מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי מְרָרִי קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמֻּדָיו וַאֲדָנָיו וְכָל־כֵּלָיו וְכָל עֲבֹדָתוֹ׃

36. Die Beamtung des den Söhnen des Merariſchen Zweiges zur Hut Übergebenen: die Bretter der Wohnung, deren Riegel, deren Säulen und deren Füße, alle deren Geräte und all deren Bedarf.

37. וְעַמֻּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וְאַדְנֵיהֶם וִיתֵדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם׃

37. Auch die Säulen des Vorhofs ringsum und deren Füße, deren Pflöcke und deren Seile.

38. וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה לִפְנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד ׀ מִזְרָחָה מֹשֶׁה ו

38. Die aber vor der Wohnung lagern, voran vor dem Zuſammenkunfts-beſtimmungszelt, oſtwärts: Moſche und

---

V. 32. פקודת וגו׳, פקודה iſt Subſtantiv von פקד im Sinne des Einſetzens in ein Amt, des Beauftragens, wie (V. 10). Elaſar hatte alle die שמרי משמרת הקדש in ihren Dienſt einzuſetzen und anzuweiſen, daher auch wohl ſie im Dienſt zu überwachen.

V. 36. ופקדת וגו׳. Bei Überweiſung der Hutobjekte an die letzte Levitenabteilung, die Merariden, wird dieſe Überweiſung noch beſonders פקודה genannt, wohl eben weil ſie die letzten waren. Es iſt dem Irrtum zu begegnen, als ob ihnen die Objekte ihrer Hut etwa nur als der Reſt, von ſelbſt und bedeutungslos zugefallen wären. Darum wird ihre Obliegenheit noch beſonders als פקודה aufgeführt. Sie war nicht weniger als alle übrigen eine Vertrauen ſchenkende Beauftragung, und die Objekte ihrer Hut waren nicht weniger der einheitliche Inhalt und Gegenſtand einer beſonderen Beamtung.

V. 38. שמרים משמרת המקדש. Die בני קהת (V. 28) als die Träger der eigentlichen Heiligtumsobjekte, und auch alle andern (V. 32) waren שומרי משמרת הקדש, auch ein einzelnes Objekt des Heiligtums iſt ein קדש. Das Geſamtheiligtum wird aber in der Regel מקדש genannt. ועשו לי מקדש (2. B. M. 15, 16), מקדש ד׳ כוננו ידך

וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃

Aharon und seine Söhne, hütend die Hut des Gesamtheiligtums als Hut der Söhne Jisraels; der Fremde, der sich nahet, ist todesschuldig.

39 כָּל־פְּקוּדֵי הַלְוִיִּם אֲשֶׁר פָּקַד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פִּי יְהוָה לְמִשְׁפְּחֹתָם כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אָלֶף׃ ס

39. Alle Gezählten der Leviten, die Mosche gezählt hat und Aharon nach Gottes Ausspruch, nach ihren Familien, alle Männlichen von zurückgelegtem Monat aufwärts: zweiundzwanzigtausend.

ששי 40 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל־בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה וְשָׂא אֶת מִסְפַּר שְׁמֹתָם׃

40. Gott sprach zu Mosche: Zähle alle männlichen Erstgeborenen der Söhne Jisraels von zurückgelegtem Monat aufwärts, und nimm die Zahl ihrer Namen auf.

(daselbst 25, 8), את מקדש ד' טמא (4. B. M. 19, 20) und sonst. Die andern heißen auch שומרי וגו', es war das ihr Amt, der ganze Inhalt ihrer Berufsstellung, ja, da sie מבן חדש gezöhlt waren, so waren ja alle die hier Gezählten noch nicht שומרים וגו', sondern שומרי משמרת הקדש, das משמרת הקדש war ihr Beruf und ihre Bestimmung. Für Moses und Aharon war diese Bewachung des Heiligtums nur eine Thätigkeit. Sie waren שומרים משמרת המקדש.

V. 39. אשר פקד משה ואהרן. נקוד על אהרן שבחמש הפקודים, über אהרן hier stehen Punkte, um zu erinnern שלא היה באותו מנין, daß er nicht in dieser Zählung der Leviten mit inbegriffen war (Bechoroth 4 a). Aharons Erwählung zum Priester ist nicht erst wie die der Leviten aus einer Substitution der Erstgeborenen hervorgegangen. Seine und seiner Söhne Bestellung zu כהנים war sofort mit dem Gebote der Errichtung des Heiligtums angeordnet, bevor noch durch das Egelereignis die Erstgeborenen ihre Stellung zum Heiligtum eingebüßt hatten (siehe 2. B. M. 28, 1). Ohne dies Ereignis, darf man annehmen, hätten die Erstgeborenen die Stellung der Leviten eingenommen; allein mit Errichtung des משכן wäre gleichwohl der Opferdienst den Aharoniden übertragen worden, jedenfalls wohl für קרבנות צבור und קרבנות חובה, die ja selbst בשעת היתר במות ausschließlich dem משכן vorbehalten waren (siehe Sebachim 117 a). — שנים ועשרים אלף, die Gesamtsumme aller hier Gezählten war zweiundzwanzigtausenddreihundert. Diese dreihundert waren nach Bechoroth 5 a Erstgeborene. Sie werden hier nicht mitgerechnet, da hier diese Zahlangaben auf die sofort zu besprechende Substituierung der Leviten an die Stelle der Erstgeborenen im Volke hinblickt, die Erstgeborenen der Leviten aber gleichsam nur sich selber zu substituieren und das fortan als Leviten zu leisten hatten, wozu sie bisher als Erstgeborene berufen gewesen waren, די לבכור שיפקיע קדושה עצמו (daselbst).

V. 40. ויאמר ד' וגו'. Die Einsetzung der Leviten an die Stelle der Erstgeborenen soll nun auch durch einen äußeren Akt, die Zählung der Erstgeborenen gegenüber der Zählung der Leviten, einen Ausdruck erhalten. Es ist diese Zählung der Erstgeborenen nur ein ergänzender Akt des bereits von Gott ausgesprochenen Eintritts. Sie ist auch durchaus von vorübergehender Bedeutung, alle künftigen Erstgeborenen sind von selbst der עבודה המשכן enthoben und unterliegen blos dem bereits von vornherein bei Ein-

41. וְלָקַחְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִי אֲנִי יְהוָה תַּחַת כָּל־בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בִּבְהֵמֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

41. Und nimm die Leviten mir, Ich, Gott, an die Stelle jedes Erstgeborenen unter den Söhnen Jisraels, und das Vieh der Leviten an die Stelle alles Erstgeborenen unter dem Vieh der Söhne Jisraels.

42. וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ אֶת־כָּל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

42. Da zählte Mosche, wie ihm Gott geboten hatte, alle Erstgeborenen unter den Söhnen Jisraels.

43. וַיִּהְיוּ כָל־בְּכוֹר זָכָר בְּמִסְפַּר שֵׁמֹת מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמַעְלָה לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וְעֶשְׂרִים אֶלֶף שְׁלֹשָׁה וְשִׁבְעִים וּמָאתָיִם׃ פ

42. Es waren alle männlichen Erstgeborenen nach Zahl der Namen vom zurückgelegten Monat aufwärts nach ihren Gezählten: zweiundzwanzigtausendzweihundertdreiundsiebzig.

---

setzung der קדושת בכור bestimmten פדיון (siehe 2. B. M. S. 127). Vielleicht ist aus diesem Grunde die Anordnung dieser Zählung mit ויאמר und nicht mit dem üblichen וידבר eingeleitet. Es ist nur eine zu der bereits ausgesprochenen Bestimmung hinzukommende Erläuterung.

ושא את מספר שמתם: die namentliche Zählung bringt jedem Gezählten persönlich die Einbuße zum Bewußtsein, die er durch Nichtlösung der Erstgeborenenaufgabe bei der Egelverirrung des Volkes erlitten.

V. 41. לי אני ד׳: es ist dies eine unter dem Siegel des Gottesnamens für ewig erteilte Erwählung. — מפשט הסוגיא דבכורות ד״ א׳ ב׳), ואת בהמת לוים וגו׳ משמע דלא פטרו בהמת הלוים במדבר אלא פטרי חמורן של ישראל ולא בכור בהמה טהורה שלהן שהוא גופא דבר תמוה שיהא פדיון לקדושת הגוף שאינו בעל מום והלא אפי׳ בכור ב״מ אין לו פדיון וכן פירש״י הכא בחומש וכן נלע״ד פשט לשונו שם בבכורות, והא דפריך רבא התם אם איתא אפי׳ מבהמה טהורה ניפטרי ופירש״י אם איתא דדרשינן ק״ו גבי בהמה מבכור בהמה טהורה ניפטרי לוים דהא בהמה טהורה דידהו הפקיעה בהמת ישראל אי לאו דמסתפינא הייתי אומר דה״ק בהמה טהורה דידהו כלומר שה של בן לוי הפקיעה בכורה של בהמת ישראל כלומר פטר חמור של ישראל ואם הפקיע שה של בן לוי בכורה בבהמת ישראל אינו דין שיפקיע בכורה של עצמו שהיא בכורה בהמה טהורה. אלא התוספו׳ לא פירשו הכי וס״ל דבהמה טהורה של בן לוי הפקיעה בכור בהמה טהורה (של ישראל במדבר וצ״ע). Wir haben 2. B. M. S. 126 entwickelt, wie חמור als Lasttier die bewegliche Habe repräsentiert und פטר חמור die Gotthörigkeit alles leblosen Familieneigentums zum Ausdruck bringt, dessen Auslösung durch שה an den כהן den Gedanken veranschaulicht, daß aller leblose Besitz nur Wert und Bedeutung habe, insofern er, in lebendige Menschenpersönlichkeit umwandelt, den Zwecken des Gesamtheiligtums zu gute kommt. Es erscheint demnach als eine beredte Mahnung an die in den Dienst des Heiligtums tretenden Leviten, daß in demselben Augenblicke, in welchem ihre Persönlichkeit die Erstgeborenen von diesem Dienste ablöst, auch ihr שה die Auslösung der im Volksbesitz vorhandenen פטרי חמורים bewirkt. Es hat sich damit der Levite nicht nur mit der geistig sittlichen Seite seiner Persönlichkeit, sondern auch mit den Mitteln seiner Existenz im Dienste des Heiligtums zu wissen. Hatten ja die Leviten überhaupt mit ihrem Eintritt in den Dienst des Heiligtums auf jeden Anteil am Boden der National-

44. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃
45. קַח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת־בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת בְּהֶמְתָּם וְהָיוּ־לִי הַלְוִיִּם אֲנִי יְהוָה׃
46. וְאֶת פְּדוּיֵי הַשְּׁלֹשָׁה וְהַשִּׁבְעִים וְהַמָּאתַיִם הָעֹדְפִים עַל־הַלְוִיִּם מִבְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
47. וְלָקַחְתָּ חֲמֵשֶׁת חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים לַגֻּלְגֹּלֶת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ תִּקָּח עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשָּׁקֶל׃
48. וְנָתַתָּה הַכֶּסֶף לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו פִּדְוִיֵּי הָעֹדְפִים בָּהֶם׃
49. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת כֶּסֶף הַפִּדְיֹם מֵאֵת הָעֹדְפִים עַל פְּדוּיֵי הַלְוִיִּם׃
50. מֵאֵת בְּכוֹר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַח אֶת־הַכֶּסֶף חֲמִשָּׁה וְשִׁשִּׁים וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת וָאֶלֶף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ׃

44. Gott sprach zu Mosche:
45. Nimm die Leviten an die Stelle aller Erstgeborenen unter den Söhnen Jisraels und das Vieh der Leviten an die Stelle ihres Viehes, so seien die Leviten mein, Ich, Gott.
46. Die Auslösung der zweihundertdreiundsiebzig aber betreffend, die unter den Erstgeborenen der Söhne Jisraels mehr sind als die Leviten:
47. so nimmst du je fünf Schekel für den Kopf; nach Gewicht des Heiligtums sollst du nehmen, zwanzig Gera der Schekel,
48. und giebst das Geld Aharon und seinen Söhnen als Auslösung der unter ihnen Mehrbefindlichen.
49. Mosche nahm das Geld der Auslösung von denen, welche mehr als die durch die Leviten Ausgelösten waren.
50. Von den Erstgeborenen der Söhne Jisraels nahm er das Geld, eintausenddreihundertfünfundsechzig nach dem Gewichte des Heiligtums,

---

existenz zu verzichten und waren mit ihrer Existenz fortan auf das hingewiesen, was die Nation zum Ausdruck der Huldigung Gottes für die Pflege und Erhaltung seines Gesetzes aus ihrem Besitzstande auszuscheiden haben werde. Und dieses Bewußtsein, mit der ganzen Persönlichkeit und ihrer Habe, mit „Gut und Blut" im Dienste des Heiligtums zu stehen, wird auch für alle Zukunft dadurch dem ganzen Levitenstamme immer wach gehalten, daß ihre Erstgeborenen und ihre פטרי חמורים der Auslösung nicht mehr bedürfen. כהנים ולוים צטורים אם פטרו את ישראל במדבר דין הוא שיפטרו את עצמן (Bechoroth 3 b). Und diese Bestimmung ist so durchgreifend für den Levitenstamm festgehalten, daß selbst dessen Töchter, כהנת ולויה, eine an einen ישראל verheiratete Tochter eines כהן oder לוי, den von ihnen geborenen Erstgeborenen, obgleich derselbe, dem Stammescharakter des Vaters folgend, doch nicht לוי ist, doch durch ihren Mutterschoß der Auslösung entheben und auch die פטרי חמור einer כהנת und לוי' der Auslösung nicht bedürfen, nach dem Grundsatz: כל שישנו בבכור אדם ישנו בבכור בהמה טמאה וכו' (daselbst 4 a).

VV. 47 u. 48. ולקחת וגו'. Es ist dies die Weise und Summe, die Kap. 18, 16 allgemein für die bereits (2. B. M. 13, 13) angeordnete Auslösung der Erstgeborenen bestimmt ist. Die Summe entspricht dem mit zurückgelegtem ersten Monat beginnenden ersten ערך eines Knaben (siehe 3. B. M. Kap. 27, 6). Für jeden der anderen Erstgeborenen war ein Levite dem כהן „gegeben" worden (siehe V. 9). Für diejenigen,

51. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־כֶּסֶף הַפְּדֻיִם
לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו עַל־פִּי יְהוָה כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

51. und es gab Moſche das Geld der Auslöſung Aharon und ſeinen Söhnen nach dem Ausſpruche Gottes, wie Gott Moſche geboten hatte.

ד שביעי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר:

2. נָשֹׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי קְהָת מִתּוֹךְ
בְּנֵי לֵוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם:

3. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד
בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־בָּא לַצָּבָא לַעֲשׂוֹת
מְלָאכָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד:

4. זֹאת עֲבֹדַת בְּנֵי־קְהָת בְּאֹהֶל
מוֹעֵד קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים:

5. וּבָא אַהֲרֹן וּבָנָיו בִּנְסַע הַמַּחֲנֶה
וְהוֹרִדוּ אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וְכִסּוּ־בָהּ
אֵת אֲרֹן הָעֵדֻת:

Kap. 4. V. 1. Gott ſprach zu Moſche und zu Aharon:

2. Nimm die Geſamtſumme der Söhne Kehath auf aus der Mitte der Söhne Levis nach ihren Familien, nach dem Hauſe ihrer Väter,

3. vom zurückgelegten dreißigſten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigſten Jahre, jeden zum öffentlichen Geſamtdienſt Kommenden, am Zuſammenkunftsbeſtimmungszelt Werk zu verrichten.

4. Dies iſt der Dienſt der Söhne Kehath am Zuſammenkunftsbeſtimmungszelt: das Heiligtum der Heiligtümer.

5. Es kommt Aharon und ſeine Söhne, wenn das Lager aufbricht, und ſie nehmen den ſchützenden Vorhang herab und bedecken damit die Lade des Zeugniſſes.

---

für welche die Anzahl der Leviten nicht ausreichte, ward der ſymboliſche Ausdruck des ideellen Wertes einer jungen männlichen Perſönlichkeit in ihrer Beziehung zum Heiligtum, ערך, dem כהן gegeben.

Kap. 4. V. 1. In dem vorigen Kapitel war die Zählung aller für den Levitenberuf Beſtimmten angeordnet, ſie traf alle Leviten vom zurückgelegten erſten Monat an und weiter. Hier folgt die Zählung der zum aktiven Dienſt des auf der Wanderung zu tragenden und zu wahrenden Heiligtums Berufenen, und die nähere Anweiſung der dabei einem jeden der drei Levitenhäuſer zu erteilenden Obliegenheit. Dieſer, einen Kraftaufwand erfordernde Dienſt des Hebens und Tragens der Beſtandteile des Heiligtums, war auf das Lebensalter von dreißig bis fünfzig Jahren beſchränkt. Bereits zu Kap. 2, 17 iſt angemerkt, daß auch auf der Wanderung in ſeine Teile zerlegt das Heiligtum ſeine Bedeutung bewahrte.

V. 2. נשא וגו׳ מתוך וגו׳. Zuerſt werden die Kehathiden hervorgehoben, denen bereits Kap. 3, 31 die heiligſten Objekte der Wohnung überwieſen waren.

V. 3. כל בא לצבא ſiehe zu Kap. 1, 3.

V. 5. ובא אהרן וגו׳. An die eigentlichen Objekte des Heiligtums, שולחן, מנורה, מזבחות, ארון, durften auch die Leviten nicht mit Berührung nahen (V. 15), ſie wurden ihnen mit ihren Wanderhüllen bedeckt von den Prieſtern eingehändigt, und unter Erwägung der bereits angedeuteten Thatſache, daß auch zerlegt und wandernd der „Wohnung des Zeugniſſes“ ihre heilige und heiligende Bedeutung für die ſammelnde Einigung der

6. וְנָתְנוּ עָלָיו כְּסוּי עֹור תְּחָשִׁים וּפָרְשׂוּ בֶגֶד־כְּלִיל תְּכֵלֶת מִלְמָעְלָה וְשָׂמוּ בַדָּיו׃

6. Darüber geben sie eine Decke von Tachaschfell, und breiten ein Gewand, ganz von himmelblauer Wolle, obenüber und richten seine Stangen ein.

7. וְעַל ו שֻׁלְחַן הַפָּנִים יִפְרְשׂוּ בֶגֶד תְּכֵלֶת וְנָתְנוּ עָלָיו אֶת־הַקְּעָרֹת וְאֶת־הַכַּפֹּת וְאֶת־הַמְנַקִּיֹּת וְאֶת קְשׂוֹת הַנֶּסֶךְ וְלֶחֶם הַתָּמִיד עָלָיו יִהְיֶה׃

7. Und über den Tisch des Angesichts breiten sie ein Gewand von himmelblauer Wolle, und geben darauf die Schüsseln, die Löffel, die Reinhaltungsröhren und die Stützen der Bedeckung; und das beständige Brot soll auf ihm sein.

8. וּפָרְשׂוּ עֲלֵיהֶם בֶּגֶד תּוֹלַעַת שָׁנִי וְכִסּוּ אֹתוֹ בְּמִכְסֵה עֹור תְּחָשִׁים וְשָׂמוּ אֶת־בַּדָּיו׃

8. Über dies breiten sie ein Gewand von karmoisinroter Wolle und bedecken es mit einer Decke von Tachaschfell; und setzen seine Stangen ein.

Nation verblieb, war diese Einhüllung und Bereitstellung für die Wanderschaft selbst ein bedeutungsvoller priesterlicher Akt. Die Hüllen selbst entsprechen dem Charakter des zu Verhüllenden. Der durch kein Hindernis aufzuhaltenden Wanderung entsprechend, war die Schutzbedeckung aller עור תחש: ein Fell vom „Eiltier" (2. B. M. Kap. 26, 14). Die dem קדש הקדשים und קדש angehörenden ארון, שולחן, מנורה, מזבח הזהב erhalten eine Hülle von תכלת, der Farbe des Gott nahen Heiligen (daselbst S. 332), und zwar nur beim ארון, der zunächst in den ja ihm angehörigen schützend scheidenden Cherubimvorhang eingehüllt war, als oberste, somit von außen sichtbare Überdeckung, damit die Lade des Zeugnisses als כליל תכלת, als in Gott naher Heiligkeit höchster Potenz kennzeichnend. Auf dem ebenfalls mit dem תכלת-Gewande der Heiligkeit bekleideten „Tisch der Vorsehung" ruhte das Brot der „steten göttlichen Fürsorge", mit den die Bedingungen dieser Fürsorge so tief charakterisierenden, gestaltenden, Gott hingebenden, rein und aufrecht erhaltenden Geräten (daselbst S. 343—348). Über dieses „Brot" des jüdischen Nationalwohlstandes war ein Gewand von תולעת שני gebreitet, so wie über den מזבח העולה ein Gewand von ארגמן. Wir haben 2. B. M. S. 332 erläutert, wie, wenn rot überhaubt das „Leben" repräsentiert, שני die untergeordnete, animalische Seite des Lebens, ארגמן aber die höhere, menschliche ausdrückt. Durch Überdeckung des Angesichtsbrotes mit שני, des Opferaltars aber mit ארגמן ist beiden die gegenseitige Stufenordnung zugewiesen. Mit allen von Gottes „Angesicht" gewährten Mitteln der Existenz und des Wohlstandes ist erst שני, das animalisch-leibliche Leben, gegeben. ארגמן, der Purpur des Menschtums, ist kein von Gott Gegebenes, sondern nur vom Menschen, und zwar mit der freien Beherrschung, Unterordnung und Hingebung alles Animalisch-leiblichen an die Erfüllung des göttlichen Willens zu erringen, wie dies eben der Opferaltar mit den Opferhandlungen vergegenwärtigt, denen er bestimmt und geweiht ist.

ושמו בדיו kann nicht, wie bei den anderen כלים, ein Einsetzen, sondern nur ein Einrichten der Tragstangen bedeuten, da nach 2. B. M. 25, 15 die Tragstangen nie aus den Ringen der Lade herausgenommen werden durften.

V. 7. ולחם התמיד עליו יהיה. Obgleich alles was בכלי מקודש, durch ein Heiligtumsgefäß für das Heiligtum aufgenommen worden, durch Entfernung aus dem

9. וְלָקְחוּ֙ בֶּ֣גֶד תְּכֵ֔לֶת וְכִסּ֕וּ אֶת־
מְנֹרַ֖ת הַמָּאֹ֑ור וְאֶת־נֵרֹתֶ֗יהָ וְאֶת־
מַלְקָחֶ֙יהָ֙ וְאֶת־מַחְתֹּתֶ֔יהָ וְאֵ֖ת כָּל־
כְּלֵ֣י שַׁמְנָ֑הּ אֲשֶׁ֥ר יְשָׁרְתוּ־לָ֖הּ בָּהֶֽם׃

10. וְנָתְנ֣וּ אֹתָ֔הּ וְאֶת־כָּל־כֵּלֶ֖יהָ אֶל־
מִכְסֵ֣ה עֹ֑ור וְנָתְנ֖וּ עַל־הַמּֽוט׃

11. וְעַ֙ל֙ מִזְבַּ֣ח הַזָּהָ֔ב יִפְרְשׂ֖וּ בֶּ֣גֶד
תְּכֵ֑לֶת וְכִסּ֣וּ אֹתֹ֔ו בְּמִכְסֵ֖ה עֹ֣ור תָּ֑חַשׁ
וְשָׂמ֖וּ אֶת־בַּדָּֽיו׃

12. וְלָקְח֣וּ אֶת־כָּל־כְּלֵ֣י הַשָּׁרֶ֔ת
אֲשֶׁ֥ר יְשָׁרְתוּ־בָ֖ם בַּקֹּ֑דֶשׁ וְנָתְנ֗וּ אֶל־
בֶּ֙גֶד֙ תְּכֵ֔לֶת וְכִסּ֥וּ אוֹתָ֖ם בְּמִכְסֵ֣ה עֹ֑ור
וְנָתְנ֖וּ עַל־הַמּֽוט׃

13. וְדָשְׁנ֖וּ אֶת־הַמִּזְבֵּ֑חַ וּפָרְשׂ֥וּ עָלָ֖יו
בֶּ֥גֶד אַרְגָּמָֽן׃

14. וְנָתְנ֣וּ עָלָ֔יו אֶת־כָּל־כֵּלָ֖יו אֲשֶׁ֥ר
יְשָׁרְתוּ֙ עָלָ֔יו בָּהֶ֖ם אֶת־הַמַּחְתֹּ֑ת אֶת־
הַמִּזְלָגֹ֥ת וְאֶת־הַיָּעִ֖ים וְאֶת־הַמִּזְרָקֹ֑ת
כֹּ֖ל כְּלֵ֣י הַמִּזְבֵּ֔חַ וּפָרְשׂ֥וּ עָלָ֖יו כִּסֹּ֣וי
עֹ֣ור תָּ֑חַשׁ וְשָׂמ֖וּ בַּדָּֽיו׃

15. וְכִלָּ֣ה אַהֲרֹ֣ן וּבָנָ֗יו לְכַסֹּת֙ אֶת־
הַקֹּ֣דֶשׁ וְאֶת־כָּל־כְּלֵ֣י הַקֹּ֔דֶשׁ בִּנְסַ֥ע

9. Sie nehmen dann ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken den Leuchter der Leuchte und seine Lampen, seine Zangen und seine Pfannen, und auch alle seine Ölgefäße, mit denen sie ihn bedienen.

10. Sie geben ihn und alle seine Geräte in eine Bedeckung von Tachaschfellen; und geben ihn auf die Bahre.

11. Über den goldenen Altar breiten sie ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken es mit einer Decke von Tachaschfell; und setzen seine Stangen ein.

12. Sie nehmen dann alle Dienstgeräte, womit sie im Heiligtum Dienst verrichten, geben sie in ein Gewand von himmelblauer Wolle und bedecken sie mit einer Decke von Tachaschfell; und geben sie auf die Bahre.

13. Sie entaschen den Altar und breiten darüber ein Gewand von Purpurwolle,

14. geben darauf alle seine Geräte, mit denen sie auf ihm Dienst verrichten: die Pfannen, die Gabeln, die Schaufeln, die Wurfschalen, alle Geräte des Altars, breiten darüber eine Decke von Tachaschfell und setzen seine Stangen ein.

15. Hat dann Aharon und seine Söhne das Heiligtum und alle Geräte des Heiligtums vollends bedeckt, wenn

---

räumlichen Bereiche des Heiligtums als ihm entfremdet פסול יוצא wird (siehe zu 2. B. M. 22, 30), so bleibt doch selbst auf der Wanderschaft das Brot auf dem Tisch in seiner engen Beziehung zum Heiligtum und wird nicht נפסל ביוצא (Menachoth 95 a; siehe zu Kap. 1, 17).

V. 15. את הקדש bezeichnet wohl den ארון עדות als קדש in Vorzüglichkeit, dessen Beziehungen erst allem andern קדושה erteilt. שולחן ,מנורה ,מזבחות sind כלי הקדש, die sich zum ארון wie zweckvollbringendes כלי zum zweckfestsetzenden Objekt verhalten.

הַמַּחֲנֶה וְאַחֲרֵי־כֵן יָבֹאוּ בְנֵי־קְהָת לָשֵׂאת וְלֹא־יִגְּעוּ אֶל־הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ אֵלֶּה מַשָּׂא בְנֵי־קְהָת בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

das Lager aufbricht, erſt nachher kommen die Söhne Kehath zum Tragen, damit ſie das Heiligtum nicht berühren und ſterben. Dieſe bilden die Traglaſt der Söhne Kehath am Zuſammenkunfts-beſtimmungszelt.

16. וּפְקֻדַּת אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן שֶׁמֶן הַמָּאוֹר וּקְטֹרֶת הַסַּמִּים וּמִנְחַת הַתָּמִיד וְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה פִּקֻדַּת כָּל־הַמִּשְׁכָּן וְכָל־אֲשֶׁר־בּוֹ בְּקֹדֶשׁ וּבְכֵלָיו׃ פ

16. Die Aufgabe Elaſars aber, des Sohnes Aharons des Prieſters, iſt das Öl der Leuchte, das Spezereiräucherwerk, die Huldigungsgabe des täglichen Opfers und das Salböl; die Aufgabe der ganzen Wohnung und ihres ganzen Inhalts an Heiligtum und an deſſen Geräten.

מפטיר. 17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

17. Gott ſprach zu Moſche und Aharon:

V. 16. ופקדת וגו׳ פקדת וגו׳. Nach der Stellung dieſer Sätze iſt der zweite Satz eine Erläuterung des erſten. Elaſars Aufgabe u. ſ. w. Dies iſt aber die Aufgabe u. ſ. w. d. h. Elaſar war das Leuchtöl, das Räucherwerk, das Mehl des täglichen Huldigungsopfers (es iſt dies die ein jedes תמיד begleitende מנחת סולת, nach der Lesart des Jalkut im ירושלמי Sabbat X, 3 ſind dies die חביתי כה״ג ſiehe 3. B. M. 6, 13) und das Salböl übergeben, damit war ihm aber Zweck und Aufgabe der ganzen Wohnung und ihres ganzen Inhalts, nämlich des ארון (קדש) und des שולחן, der מנורה und מנחת התמיד, קטרת הסמים, שמן המאור, מזבחות (כליו — vergl. V. 15) übergeben. שמן המשחה: Erleuchtung, gänzliches Aufgehen in Gottes Wohlgefallen, Huldigung mit jedem Augenblick der Exiſtenz und Heiligung, das ſind die Zwecke, die mit Lade, Tiſch, Leuchter und Altären erſtrebt werden ſollen; nicht mit dem bloßen Vorhandenſein der den Kehathiden übergebenen Objekte, ſondern erſt mit den an ſie ſich knüpfenden Vollbringungen, deren Repräſentanten Elaſar anvertraut ſind, gewinnt das משכן Leben und Ziel. Mit den Elaſar übergebenen Mitteln dieſer Vollbringungen war ihm ſomit das ganze Heiligtum mit ſeinem ganzen Inhalt und deſſen letzten und eigentlichen Zwecken in die Hand gegeben.

V. 17. וידבר וגו׳. Im Vorhergehenden war beſtimmt, daß den Kehathiden die von ihnen zu tragenden heiligen Gegenſtände nur eingehüllt übergeben werden ſollen, damit ſie die Heiligtümer ſelbſt nicht berühren. Hier wird nun angeordnet, daß ſie nicht einmal zugegen ſein ſollen, wenn die Heiligtümer in ihre Verhüllungen gebracht werden. Sie ſollen die Heiligtümer „nicht ſehen“, wenn ſie eingehüllt werden. Irren wir nicht, ſo wird durch dieſes Verbot bewirkt, daß die Heiligtümer ihren Trägern Gegenſtände des Gedankens, nicht Gegenſtände ſinnlicher Wahrnehmung bleiben und umſomehr ihren Geiſt mit dem Gedanken ihrer Bedeutung erfüllen. Dieſe geiſtige Vergegenwärtigung der ihnen anvertrauten Heiligtümer dürfte aber ein weſentliches Moment ihrer Obliegenheiten bilden und das Verweilen mit dem ſinnlichen Auge auf den Gegenſtänden ihrer Obhut im Momente der Verhüllung dieſelben für die Auffaſſung ihrer Träger ſtörend entweihen.

במדבר ד נשא

18. אַל־תַּכְרִיתוּ אֶת־שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת הַקְּהָתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם׃

18. Lasset den Stamm der Familien des Kehathischen Hauses nicht untergehen aus der Mitte der Leviten.

19. וְזֹאת ו עֲשׂוּ לָהֶם וְחָיוּ וְלֹא יָמֻתוּ בְּגִשְׁתָּם אֶת־קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים אַהֲרֹן וּבָנָיו יָבֹאוּ וְשָׂמוּ אוֹתָם אִישׁ אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְאֶל־מַשָּׂאוֹ׃

19. Dies thuet ihnen, damit sie leben bleiben und nicht sterben, indem sie an das Heiligtum der Heiligtümer hinantreten: Aharon und seine Söhne sollen kommen und sie, jeden einzeln, über seinen Dienst und zu seiner Traglast einsetzen.

20. וְלֹא־יָבֹאוּ לִרְאוֹת כְּבַלַּע אֶת־הַקֹּדֶשׁ וָמֵתוּ׃ פ

20. Sie sollen nicht hineinkommen zu sehen, wenn man das Heiligtum gänzlich einhüllt und sterben.

21. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

21. Gott sprach zu Mosche:

22. נָשֹׂא אֶת־רֹאשׁ בְּנֵי גֵרְשׁוֹן גַּם־הֵם לְבֵית אֲבֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם׃

22. Nimm auch die Gesamtsumme der Söhne Gerschons auf, nach ihrem Vaterhause, nach ihren Familien.

23. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה עַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקֹד אוֹתָם כָּל־הַבָּא לִצְבָא צָבָא לַעֲבֹד עֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

23. Vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre sollst du sie zählen, jeden, der dazu kommt, öffentlichen Gesamtdienst zu leisten, Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt zu verrichten.

V. 18. שבט (siehe zu Kap. 3, 15).

V. 20. כבלע וגו׳. בלע: etwas ganz in einen andern Körper versenken: daher verschlucken, daher auch wie פלא das für den Gedankeneinblick Unzugängliche, so auch בלע etwas für den Augenanblick unzugänglich machen, es ganz dem Anblick entziehen. So ודרך ארחתיך בלעו, sie haben den einzigen rechten Weg unter allen von dir einzuschlagenden Pfaden deinem Blicke völlig entzogen (Jes. 3, 12).

נשא

V. 22. נשא וגו׳. Die Zählung der Kehathiden war vorangegangen. Obgleich Gerschon der ältere war, so waren doch hier, wo zugleich die Übergabe der Heiligtumsobjekte beim Lageraufbruch bestimmt wird, die Kehathiden zuerst zu besprechen, da deren Aufgabe die heiligsten Gegenstände bildeten, deren Einhüllung und Übergabe auch beim Lageraufbruch zuerst erfolgte. Es war daher die Zählung derselben mit dem Ausdruck מתוך בני לוי geboten worden, da sie ein Hervorheben derselben involvierte. Indem nun jetzt die Zählung der Gersoniden und ihre Anweisung folgt, heißt es im Hinblick hierauf: גם הם, wohl um zu sagen, daß mit dieser scheinbaren Zurücksetzung keine wirkliche Zurücksetzung beabsichtigt sei. Vielleicht heißt es darum auch hier: לבית אבהם למשפחתם, wie in bezug auf den ganzen Levitenstamm Kap. 3, 15, während es sonst למשפחתם

24. זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת הַגֵּרְשֻׁנִּי לַעֲבֹד וּלְמַשָּׂא:

24. Dies ist der Dienst der Familien des Gerschunischen Hauses zu dienen und zu tragen:

25. וְנָשְׂאוּ אֶת־יְרִיעֹת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת־ אֹהֶל מוֹעֵד מִכְסֵהוּ וּמִכְסֵה הַתַּחַשׁ אֲשֶׁר־עָלָיו מִלְמָעְלָה וְאֶת־מָסַךְ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

25. sie tragen die Teppiche der Wohnung und das Zusammenkunftsbestimmungszelt, seine Bedachung und die Tachaschbedachung, die oben darüber ist, und auch den Schutzvorhang des Eingangs zum Zusammenkunftsbestimmungszelt,

26. וְאֶת קַלְעֵי הֶחָצֵר וְאֶת־מָסַךְ | פֶּתַח | שַׁעַר | הֶחָצֵר אֲשֶׁר עַל־הַמִּשְׁכָּן וְעַל־ הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב וְאֶת מֵיתְרֵיהֶם וְאֶת־כָּל־כְּלֵי עֲבָדָתָם וְאֵת כָּל־אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה לָהֶם וְעָבָדוּ:

26. die Umhänge des Vorhofes, den Schutzvorhang des Thoreingangs des Vorhofs, welcher rings um die Wohnung und um den Altar ist, ihre Seile und alle ihre Dienstgeräte; und alles, was für diese Gegenstände zu leisten ist, haben sie zu verrichten.

27. עַל־פִּי אַהֲרֹן וּבָנָיו תִּהְיֶה כָּל־ עֲבֹדַת בְּנֵי הַגֵּרְשֻׁנִּי לְכָל־מַשָּׂאָם וּלְכָל עֲבָדָתָם וּפְקַדְתֶּם עֲלֵיהֶם בְּמִשְׁמֶרֶת אֵת כָּל־מַשָּׂאָם:

27. Nach dem Ausspruch Aharons und seiner Söhne soll der ganze Dienst des Gerschunischen Hauses sein in bezug auf alles, was sie zu tragen und zu leisten haben. Alles, was sie zu tragen haben, habt ihr ihnen mit Hutverpflichtung aufzutragen.

28. זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי הַגֵּרְשֻׁנִּי בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּמִשְׁמַרְתָּם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן: ס

28. Dies ist der Dienst der Söhne des Gerschunischen Hauses am Zusammenkunftsbestimmungszelt, und ihr Hutauftrag geschieht durch Ithamar, Sohn Aharons des Priesters.

לבית אבתם lautet. Es ist damit gesagt, daß die Gersoniden nicht minder als die übrigen ein eigenes Stammeshaus bilden: מ"ר מהו שאמר הכתוב גם הם שלא תאמר שלכך מנה בני גרשון שניים שהם פחותים מבני קהת לאו אלא כתב גם הם שאף בני גרשן כיוצא בהם של בני קהת אלא שהקדימם הכתוב כאן בשביל ככבוד התורה לפי שקהת הי' מטועני הארון וכו'.

V. 26. ואת כל אשר וגו'. Alles was für Bewahrung und Transport der ihnen überwiesenen Teile der Wohnung und des Vorhofs zu bewirken ist, haben sie zu leisten. (מ"ר) כל מה שהי' נעשה לכל הכלים יהיו בני גרשון עושים.

V. 27. ופקדתם עליהם במשמרת וגו': את כל משאם. Alles, was sie zu tragen erhalten, haben sie nicht als blos mechanische Lastträger zu übernehmen, sondern es wird dabei ihre Intelligenz und ihr Bewußtsein in Anspruch genommen, es ist ihnen ein mit Hüterpflicht zu erfüllendes Amt. (מ"ר) שיהיו מצווים עליהם שיהיו שומרי' על כל מה שנושאי'.

V. 28. ומשמרתם: ihre erste Diensteinweisung geschah durch Aharon und seine Söhne (V. 27), fortan standen sie unter Ithamar (מ"ר).

29. בְּנֵי מְרָרִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית־ אֲבֹתָם תִּפְקֹד אֹתָם׃

29. Die Söhne Meraris betreffend, so zählst du sie nach ihren Familien, nach dem Hause ihrer Väter.

30. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־ חֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּפְקְדֵם כָּל־ הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

30. Vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre sollst du sie zählen, jeden, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, den Dienst des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zu verrichten.

31. וְזֹאת מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם לְכָל־ עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד קַרְשֵׁי הַמִּשְׁכָּן וּבְרִיחָיו וְעַמּוּדָיו וַאֲדָנָיו׃

31. Und dies ist ihre Trägerhutaufgabe für all ihren Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt; die Bretter der Wohnung, ihre Riegel, Säulen und Füße,

32. וְעַמּוּדֵי הֶחָצֵר סָבִיב וַאֲדָנֵיהֶם וְיִתְדֹתָם וּמֵיתְרֵיהֶם לְכָל־כֵּלֵיהֶם וּלְכָל עֲבֹדָתָם וּבְשֵׁמֹת תִּפְקְדוּ אֶת־כְּלֵי מִשְׁמֶרֶת מַשָּׂאָם׃

32. die Vorhofsäulen ringsum, deren Füße, Pflöcke und Seile, samt allen ihren Geräten und allem ihren Dienstbedarf; und mit Namennennung habt ihr die Geräte ihrer Trägerhutaufgabe ihnen zu übergeben.

33. זֹאת עֲבֹדַת מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי מְרָרִי לְכָל־ עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃

33. Dies ist der Dienst der Familien der Söhne Meraris für alle ihre Leistung am Zusammenkunftsbestimmungszelt durch Ithamar, Sohn Aharons des Priesters.

34. וַיִּפְקֹד מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּנְשִׂיאֵי הָעֵדָה אֶת־בְּנֵי הַקְּהָתִי לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם׃

34. Da zählte Mosche und Aharon und die Fürsten der Gemeinde die Söhne des Kehathischen Hauses nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

35. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־ חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַבָּא לַצָּבָא לַעֲבֹדָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

35. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeden, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt.

36. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם לְמִשְׁפְּחֹתָם אַלְפַּיִם שְׁבַע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים׃

36. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien zweitausendsiebenhundertundfünfzig.

V. 32. ובשמת תפקדו את כלי משמרת משאם. Auch die den Merariden anvertrauten Gegenstände sind bedeutungsvolle, mit Bewußtsein ihrer Bedeutung (siehe zu Kap. 2, 29 f.) zu wahrende Objekte. Sie sind daher mit ihren „Namen" zu nennen, indem sie übergeben werden.

37. אֵ֚לֶּה פְּקוּדֵ֣י מִשְׁפְּחֹ֣ת הַקְּהָתִ֔י כָּל־הָעֹבֵ֖ד בְּאֹ֣הֶל מוֹעֵ֑ד אֲשֶׁ֣ר פָּקַ֗ד מֹשֶׁ֤ה וְאַהֲרֹן֙ עַל־פִּ֣י יְהוָ֔ה בְּיַד־מֹשֶׁ֖ה׃ ס

37. Dies sind die Gezählten der Familien des Kehathischen Hauses, jeder Dienstthuende am Zusammenkunftsbestimmungszelt, welche Mosche und Aharon gezählt haben, nach Gottes Ausspruch durch Mosche.

שני׃ 38. וּפְקוּדֵ֣י בְנֵי־גֵרְשׁ֗וֹן לְמִשְׁפְּחֹתָם֙ וּלְבֵ֣ית אֲבֹתָ֔ם׃

38. Und die Gezählten der Söhne Gerschons nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

39. מִבֶּן֙ שְׁלֹשִׁ֣ים שָׁנָ֔ה וָמַ֖עְלָה וְעַד֙ בֶּן־חֲמִשִּׁ֣ים שָׁנָ֔ה כָּל־הַבָּ֖א לַצָּבָ֑א לַעֲבֹדָ֕ה בְּאֹ֖הֶל מוֹעֵֽד׃

39. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeder, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt.

40. וַיִּהְיוּ֙ פְּקֻדֵיהֶ֔ם לְמִשְׁפְּחֹתָ֖ם לְבֵ֣ית אֲבֹתָ֑ם אַלְפַּ֤יִם וְשֵׁשׁ־מֵאוֹת֙ וּשְׁלֹשִׁ֔ים׃

40. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien nach dem Hause ihrer Väter zweitausendsechshundertunddreißig.

41. אֵ֚לֶּה פְּקוּדֵ֣י מִשְׁפְּחֹ֣ת בְּנֵי־גֵרְשׁ֔וֹן כָּל־הָעֹבֵ֖ד בְּאֹ֣הֶל מוֹעֵ֑ד אֲשֶׁ֣ר פָּקַ֗ד מֹשֶׁ֤ה וְאַהֲרֹן֙ עַל־פִּ֣י יְהוָ֔ה׃

41. Dies sind die Gezählten der Familien der Söhne Gerschons, jeder Dienstthuende am Zusammenkunftsbestimmungszelt, welche Mosche und Aharon nach Gottes Ausspruch gezählt haben.

42. וּפְקוּדֵ֣י מִשְׁפְּחֹ֣ת בְּנֵי֙ מְרָרִ֔י לְמִשְׁפְּחֹתָ֖ם לְבֵ֣ית אֲבֹתָֽם׃

42. Und die Gezählten der Familien der Söhne Meraris nach ihren Familien und nach dem Hause ihrer Väter,

43. מִבֶּן֙ שְׁלֹשִׁ֣ים שָׁנָ֔ה וָמַ֖עְלָה וְעַד֙ בֶּן־חֲמִשִּׁ֣ים שָׁנָ֔ה כָּל־הַבָּ֖א לַצָּבָ֑א לַעֲבֹדָ֕ה בְּאֹ֖הֶל מוֹעֵֽד׃

43. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeder, der zum öffentlichen Gesamtdienst kommt, zum Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt.

44. וַיִּהְיוּ֙ פְּקֻדֵיהֶ֔ם לְמִשְׁפְּחֹתָ֖ם שְׁלֹ֣שֶׁת אֲלָפִ֑ים וּמָאתָֽיִם׃

44. Es waren ihre Gezählten nach ihren Familien dreitausendzweihundert.

45. אֵ֚לֶּה פְּקוּדֵ֣י מִשְׁפְּחֹ֣ת בְּנֵי־מְרָרִ֔י אֲשֶׁ֣ר פָּקַ֗ד מֹשֶׁה֙ וְאַהֲרֹ֣ן עַל־פִּ֣י יְהוָ֔ה בְּיַד־מֹשֶׁ֖ה׃

45. Dies sind die Gezählten der Familien der Söhne Meraris, welche Mosche und Aharon nach Gottes Ausspruch durch Mosche gezählt haben.

46. כָּל־הַפְּקֻדִּ֗ים אֲשֶׁר֙ פָּקַ֣ד מֹשֶׁ֔ה

46. Alle die Gezählten, welche Mosche und Aharon und die Fürsten Jisraels

וְאַהֲרֹן וּבָנָיו יִשְׂרָאֵל אֶת־הַלְוִיִּם לְמִשְׁפְּחֹתָם וּלְבֵית אֲבֹתָם:

47. מִבֶּן שְׁלֹשִׁים שָׁנָה וָמַעְלָה וְעַד בֶּן־חֲמִשִּׁים שָׁנָה כָּל־הַבָּא לַעֲבֹד עֲבֹדַת עֲבֹדָה וַעֲבֹדַת מַשָּׂא בְּאֹהֶל מוֹעֵד:

48. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁמֹנַת אֲלָפִים וְחָמֵשׁ מֵאוֹת וּשְׁמֹנִים:

49. עַל־פִּי יְהוָה פָּקַד אוֹתָם בְּיַד־מֹשֶׁה אִישׁ אִישׁ עַל־עֲבֹדָתוֹ וְעַל־מַשָּׂאוֹ וּפְקֻדָיו אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

ה שלישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

bei den Leviten gezählt haben, waren nach ihren Familien und nach ihrem Vaterhause,

47. vom zurückgelegten dreißigsten Jahre aufwärts bis zum zurückgelegten fünfzigsten Jahre, jeder, der kommt, den Dienst des Dienstes und den Dienst des Tragens am Zusammenkunfts-bestimmungszelte zu leisten.

48. Es waren ihre Gezählten achttausendfünfhundertundachtzig.

49. Nach Gottes Ausspruch, er hatte einen jeden durch Mosche in betreff seines Dienstes und seines Tragens beauftragt, und seine Gezählten waren es, da Gott es Mosche geboten hatte.

Kap. 5. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

V. 47. עבדה עבדת ועבדת משא. Arachin 11a wird unter עבודת עבודה der Tempelgesang beim Opfer verstanden, איזהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה, es ist eine עבודה, die nur als Begleitung einer andern עבודה auftritt. Es wäre dann die Opfervollbringung mit dem in der תורה hierfür seltenen (siehe zu 2. B. M. 2, 25) Namen עבודה bezeichnet und als Hilfsleistung dieser Vollbringung, als Förderung des Zweckes ihrer Bestimmung der sie begleitende Gesang begriffen. Die völlige Unterordnung, und zwar nicht die passiv duldende, die aktiv schaffende Unterordnung unter Gottes Willen, der freudige Eintritt in den Thatendienst der Gotteszwecke auf Erden, das ist die Opferbedeutung unter den Begriff עבודה gefaßt, dessen Seligkeit den Gipfel ihres Ausdruckes im Momente der נסכים findet, in welchem die Freudenschale unserer Empfindungen in den Grund des Gesetzesaltares hinabrauscht. Kennt doch das Menschenbewußtsein über den Gedanken eines im Dienste Gottes treu verlebten Daseins keine Seligkeit hinaus. Und diesem seligen, beseligten und beseligenden Bewußtsein entquillt das Tempellied, welches die Gedanken und Empfindungen in Worte kleidet, deren Thatausdruck die Opferhandlung ist. שירה ist daher עבודת עבודה.

V. 49. ופקדיו: Gottes Gezählte, auf Gottes Geheiß, für Gott gezählt. (Ähnlich מ"ר z. St.)

Kap. 5. V. 1. In den vorangehenden Kapiteln, Kap. 1—4, war das Volk als עדה, in seiner Gemeinsamkeit für das Gesetz gezählt, um das Gesetzesheiligtum als gemeinsamen Mittelpunkt in geteilte Lager im Fernkreis angewiesen, und in unmittelbarer Umgebung die zum Dienst am Gesetzesheiligtum erwählten Leviten bestellt. Diese örtliche Ordnung der Nation: als Mittelpunkt das Gottesheiligtum des Gesetzes, um dasselbe seine Wächter und Vertreter, das Lager der Leviten, und um diese in weiterer Umgebung das Volkslager, sprach unzweideutig Wesen und Bestimmung dieses Volkes aus.

2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיְשַׁלְּחוּ מִן־הַמַּחֲנֶה כָּל־צָרוּעַ וְכָל־זָב וְכֹל טָמֵא לָנָפֶשׁ׃

2. Verpflichte Jisraels Söhne, daß sie aus dem Lager jeden Aussätzigen, jeden Flußleidenden und jeden in Beziehung auf eine Person unrein Gewordenen hinausschicken.

3. מִזָּכָר עַד־נְקֵבָה תְּשַׁלְּחוּ אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה תְּשַׁלְּחֻם וְלֹא יְטַמְּאוּ אֶת־מַחֲנֵיהֶם אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָם׃

3. Vom Männlichen bis Weiblichen sollt ihr hinausschicken; außerhalb des Lagers hinaus sollt ihr sie schicken, und sie sollen ihren Lagern nicht die Reinheit nehmen, in deren Mitte Ich wohne.

Das Gesetz ist seine Seele, sein Halt und sein Band, das Gesetz Gottes, der sich in ihm keine Tempel-, keine Kirchengemeinde, der sich in ihm eine Volksgemeine, ein Volk stiften wollte, das sein ganzes soziales Leben auf Gottes Gesetz und durch dessen Gesetz erbauen soll, Gottes, der die Erfüllung seines Gesetzes als Bedingung seiner Gegenwart im Volke gesetzt hat. Und die Leviten: Wächter, Träger, Vertreter und Förderer der Erfüllung dieses Gesetzes, von dem Volke und aus dem Volke selbst ausgeschieden und dem Heiligtum dieses Gesetzes „geschenkt", um durch sie immer mit dem Geiste dieses Gesetzes vermählt zu werden.

Hier folgen nun Gesetze, die sich sofort als konkrete Wirkung dieser organischen Gliederung und Ordnung der Nation um das Heiligtum des Gesetzes aussprechen. Zuerst: שלוח מחנה.

VV. 2 u. 3. צו וגו׳. Da auch die bloße, den Willen Gottes aussprechende Gottesrede דבר אל בני ישראל ein verpflichtendes Gebot involviert, so sind solche Gesetzanordnungen, die noch besonders mit צו את בני ישראל eingeleitet werden, damit noch mit besonderem Ernst für die gewissenhafte Erfüllung gekennzeichnet. Es ist dies nach dem Ausdruck der Weisen im ספרי זירוז מיד ולדורות immer ein, eine zur sofortigen und immerwährenden Erfüllung anspornende Aufforderung, die besonders bei solchen Gesetzen ergeht, deren Erfüllung mit materiellen Opfern, חסרון כיס, verknüpft ist (siehe zu 2. B. M. 27, 20).

צו את בני ישראל: die bisherigen Gebote der organischen Zählung, Gliederung und Gruppierung der Nation waren an Moses und Aharon und die Fürsten des Volkes ergangen. Die hier folgenden Konsequenzen dieser Ordnung sind an jeden im Volke gerichtet und erwarten deren Beachtung und Ausführung von jedem.

וישלחו מן המחנה. Die טומאה des צרוע ist 3. B. M. Kap. 13 angeordnet und heißt es schon dort V. 46: כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, daß er während der ganzen Zeit seines entschiedenen טומאה-Zustandes außerhalb des Lagers bleiben soll. Die טומאה des זב ist ebenfalls bereits daselbst Kap. 15 behandelt und umfaßt dieselbe alle die dort und Kap. 12, 2 behandelten טומאה-Zustände (siehe הל׳ ביאת המקדש III, 3 zu מ״ל״מ) also קרי ובעל נדה ויולדת und heißt es von diesem letzteren auch 5. B. M. 23, 11 ויצא אל מחוץ למחנה לא יבא אל תוך המחנה. טמא לנפש ist der durch Berührung einer Menschenleiche טמא Gewordene. Diese טומאה wird ausführlich in diesem Buche Kap. 19 besprochen. Ihrer ist schon 3. B. M. 5, 3 im Zusammenhang mit allen andern ausführlich daselbst Kap. 11 besprochenen Berührungs-טומאות, wie נבלה ושרץ מגע, gedacht, und dort schon das gebotene Fernbleiben aller durch Berührung טמא Gewordenen aus dem Bereiche des Heiligtums

4. וַיַּעֲשׂוּ־כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיְשַׁלְּחוּ אוֹתָם אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

4. Jisraels Söhne thaten also, sie schickten sie hinaus außerhalb des Lagers; wie Gott zu Mosche gesprochen hatte, also thaten Jisraels Söhne.

---

wie von der Berührung von Heiligtümern vorausgesetzt, wie denn schon 3. B. M. 15, 31 in dem Satze: והזרתם את בני ישראל מטמאתם ולא ימותו בטמאם את משכני אשר בתוכם die allgemeine Verpflichtung zur Fernhaltung im טומאה=Zustande von dem Heiligtum ausgesprochen ist (siehe daselbst). Diese Verpflichtung wird hier nun näher präzisiert. Die hier genannten drei טומאה=Kategorien: מצורע, זב und טמא מת, stehen in dem Grade ihrer gesetzlichen Wirkungen sich nicht einander gleich. מצורע hat זב gegenüber die erschwerende Eigentümlichkeit, daß er מטמא בביאה ist. (Siehe 3. B. M. 13, 46), dem זב gegenüber, daß er מטמא משכב ומושב und selbst אבן תחת מסמא ist (daselbst 15, 4), und lehrt die Halacha (Sifri z. St. und Peßachim 68 a), daß sie auch hinsichtlich der hier gebotenen Entfernung nicht gleich sind. Wie bereits zu V. 1 bemerkt und durch die in den vorangehenden Kapiteln vorgeschriebene Lagerordnung gegeben ist, zerfällt der nationale Kreis in drei Gebiete. Es ist der Mittelpunkt, das Bereich des Gottesheiligtums: מחנה שכינה, diesem zunächst das Levitenlager: מחנה לויה, und sodann das Volkslager: מחנה ישראל. Dem entsprechend war in der späteren Gottesstadt das Tempelgebiet von עזרת ישראל an מחנה שכינה, der הר הבית bis zu עזרת ישראל, die mit dem Nikanorthore begann: מחנה לויה, und die ganze übrige Stadt bis zum הר הבית das מחנה ישראל. מצורע, die schwerste der drei טומאה=Kategorien, משתלח חוץ לשלש מחנות ist aus sämmtlichen drei Gebieten, also auch aus מחנה ישראל, zu entfernen; die zweite Kategorie: זב וזבה נדה ויולדת ובעל קרי, überhaupt: טומאה היוצאת עליו מגופו, die aus körperlichen Zuständen hervorgehende טומאה, diese משתלח חוץ לשתי מחנות, hat zwei Gebiete: מחנה שכינה ומחנה לויה, zu meiden, darf aber in מחנה ישראל bleiben; die dritte Kategorie טמא מת, und so auch מגע שרץ ונבלה, überhaupt: טומאות מגע, hat blos מחנה שכינה zu meiden, darf aber in מחנה ישראל und מחנה לויה verweilen.

Wir glauben nun, daß der erste Satz unseres Textes: וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש im Auge hat, in welchem keine der drei Kategorien, selbst nicht טמא מת bleiben darf. Der zweite: מזכר עד נקבה תשלחו dürfte sich speziell auf מחנה לויה beziehen, aus welchem זב וזבה u. s. w., also diejenigen טומאות zu entfernen sind, die sich nach den Geschlechtern unterscheiden und daher zu der Bestimmung מזכר עד נקבה Veranlassung geben (siehe Nidda 28 b: מזכר עד נקבה תשלחו זכר ודאי נקבה ודאית וכו' וכו' אי הכי כי איטמי בשאר טמאות לא לישלחי אמר קרא מזכר מטומאה הפורשת מן הזכר ע"ש ברש"י). Der dritte Satz endlich: אל מחוץ למחנה spräche sodann speziell von מצורע, der ganz außerhalb des Lagers, auch aus מחנה ישראל hinaus sich zu entfernen hat, und daran schließt sich dann, auf alle drei bezogen, der Schlußsatz: ולא יטמאו את מחניהם, wo darum die Mehrheit der verschiedenen Lager hervortritt: jeder von ihnen soll das durch seine gebotene Entfernung speziell charakterisierte Lager nicht entweihen, אשר אני שוכן בתוכם, Ich bin in allen dreien gegenwärtig, in מחנה שכינה wie in מחנה לויה und מחנה ישראל, und vor meiner Gegenwart haben die bezeichneten טמאים aus den verschiedenen מחנות zu weichen.

Vergleichen wir nun die Bedeutung dieser drei טומאה=Kategorien, so erscheinen sie in sprechendster Beziehung zu den verschiedenen Lagergebieten, aus denen ihre Ent=

5. Gott sprach zu Mosche: 5. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

---

fernung geboten ist. Die נגעי צרעת haben sich uns 3. B. M. Kap. 13 u. 14 in allen ihren gesetzlichen Bestimmungen als Gottesfinger für soziale Entartung ergeben. Es ist soziale Reinheit, welcher die Entfernung des מצורע fürsorgen soll, und ist es daher begreiflich, daß der מצורע auch aus dem מחנה ישראל zu entfernen ist. זב וזבה stehen auf dem Boden der zu pflegenden geschlechtlichen Reinheit (siehe daselbst Kap. 15). Geschlechtliche Reinheit, Reinheit des geschlechtlichen Lebens, ist aber die allererste Anforderung an alle diejenigen, die geistig höher, Gott näher sein sollen. Jüdischer Anschauung ist geistige Höhe kein Freibrief für sittliche Entartung. Vielmehr je höher die geistige Begabung und der geistige Beruf, um so ernster und umfassender werden die Anforderungen der Sittenreinheit. Unsere Dichter, unsere Sänger u. s. w., unsere Männer der schauenden Erkenntnis und des lehrenden und zündenden Wortes haben nicht den Geist der Gottheit und den Leib wollüstiger Sinnlichkeit zu ergeben. Uns ist es gesagt, daß wo ערוה weilt, Gott und das Göttliche entflieht, ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך (5. B. M. 23, 15) מלמד שהעריות מסלקות את השכינה (ספרי). Die jüdischen אורים waren immer mit תומים gepaart, und יחום, geschlechtliche Reinheit, mußte schon die Wiege umgeben haben, in welcher unsere Priester und der Sängerchor unseres Heiligtums zum Leben erwachten (siehe Arachin 11 a). Das ist der Geist, der מחנה שלוח זב וכו׳ ממחנה לויה zu durchwehen hatte und ihn vergegenwärtigt לויה. Den Gegensatz, welchen טומאת מת zu der Wahrheit des jüdischen Gottesgedankens bildet, welchem die תורה und ihr Heiligtum angehört, haben wir im 3. B. M. wiederholt zu berühren gehabt (siehe daselbst zu 5, 13 und 21, 5 u. s.). Dem heidnischen Gedanken ist Tod und Leiche eine Huldigung seiner Gottheit. Sie offenbarten die Macht, welcher der stolze Mensch erlegen, und diese Macht, die unwiderstehliche Macht der Naturgewalt, ist sein Gott. Die jüdische Wahrheit aber spricht: אין במות זכרך בשאול מי יודה לך, nicht Tod und Grab ist Gottes Signatur und Huldigung, die Gewalt, der der Mensch im Tode erliegt und die das Grab seiner Hülle bettet, ist selbst Gottes und — des göttlichen Menschen Unterthan, der sie im Leben beherrscht und ihr auch im Tode nicht erliegt, לא תעזוב נפשי לשאול, der ihr nur die Hülle läßt, die, selbst irdisch, ihrer Natur ist, der aber im Leben mit der göttlichen, gottentstammenden Freiheit seiner sittlichen Kraft Gott schon nahe ist und sterbend mit entfesseltem Fluge ganz zu Ihm zurückeilt. Nicht der gestorbene, der lebende und mit seiner sittlichen Kraft in gottähnlicher Selbstbestimmung den irdischen Anteil seines Wesens frei meisternde, der lebende Pflichtmensch ist eine Offenbarung und Huldigung Gottes; denn die frei sich selbst bestimmende Kraft im Menschen, die der eigentliche Kern seiner Persönlichkeit ist, ist selber ein Funke von Gottes Geist, ist selber ein Hauch von Gottes allmächtig freiem Wesen und ist in jedem sich sittlich frei bethätigendem Pflichtmomente eine unter Gottes Beistand gezeitigte Frucht aus der göttlichen Natur des Menschenwesens. Nicht die Leiche, חי חי הוא יודך, jubelt die jüdische Wahrheit, der lebendige Mensch ist Offenbarung und Huldigung des אלקים חיים und weist Tod und Leiche, טמא מת und die damit verwandten מגע שרץ ונבלה (siehe 3. B. M. zu 11, 47), überhaupt alle durch Berührung von außen dem Menschen werdende טומאה aus dem Bereiche des Gottesheiligtums: טמא מת משתלח חוץ למחנה שכינה.

V. 5. וידבר וגו׳. Es folgen nun drei Gesetzestitel: גזל הגר, סוטה und נזיר, die, wie wir sehen werden, in engster Beziehung zu den oben besprochenen drei nationalen Gebieten: ישראל, לויה, שכינה und den aus ihnen zu entfernenden צרוע, זב und טמא מת stehen. Was שלוח מחנה aus den drei Lagern symbolisch lehrt, wird durch die

6. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה כִּי יַעֲשׂוּ מִכָּל־חַטֹּאת הָאָדָם לִמְעֹל מַעַל בַּיהוָה וְאָשְׁמָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא׃

6. Sprich zu Jisraels Söhnen: Wenn ein Mann oder eine Frau von allen Vergehungen des Menschen eine übt, Untreue gegen Gott zu begehen, und diese Person sich mit Schuld belastet hat:

Gesetze über סוטה, גזל הגר und נזיר in die Wirklichkeit des konkreten Lebens eingeführt. גזל הגר steht in Parallele zu שלוח מצורע ממחנה ישראל, und zeigt Gottes Gegenwart im sozialen Volksverkehr, סוטה in Parallele zu שלוח זב ממחנה לוי' und zeigt Gottes Gegenwart im geschlechtlichen Familienleben, נזיר in Parallele zu שלוח טמא מת ממחנה שכינה, und zeigt Gottes Gegenwart in dem zur sittlichen Freiheit aufstrebenden individuellen Menschenleben.

פרשת גזל הגר zuerst:

V. 6. דבר אל בני וגו'. Dieses Gesetz ist in seinen Hauptbestimmungen bereits im 3. B. M. 5, 20 f. gegeben. Es ist das אשם גזלה. Es ist dort die Bestimmung ausgesprochen, daß, wenn jemand eine aus irgend einer Veranlassung erwachsene Schuld dem andern abgeleugnet und, gerichtlich oder außergerichtlich, abgeschworen hat, er קרן und חומש dem zur Forderung Berechtigten zu zahlen und ein אשם als Opfer zu bringen hat. Wir haben dieses Gesetz dort auch bereits ausführlich besprochen und verweisen hierauf. Hier steht dies Gesetz wiederholt, zunächst um es durch zwei Bestimmungen zu ergänzen; erstens, daß (V. 7) חומש und אשם nur in Folge seines Eingeständnisses zu leisten sind. Wird er aber des Meineids nur durch Zeugen überwiesen, so hat er nur einfach קרן zu zahlen, dagegen lastet auf ihm das לא ינקה ד' (2. B. M. 20, 7) in der ganzen ungemilderten Wucht seiner Schwere (siehe zu 3. B. M. 5, 8). Zweitens (V. 8): daß, wenn nach geleistetem Meineid der Forderungsberechtigte ohne Rechtsnachfolger verstorben ist, dem קרן und חומש zurückzuerstatten wäre, beides den כהנים zu geben ist.

מכל חטאת האדם. So wie עון הקדשים (2. B. M. 28, 38), עון המקדש (4. B. M. 18, 1) die Sünde gegen die Heiligtümer und gegen das Heiligtum bezeichnet, so dürften hier auch חטאת האדם die Vergehen gegen den Menschen bedeuten; wahrscheinlich jedoch ist es auch hier der gewöhnliche Genitiv und verläßt sich hier das Gesetz auf die ganze ähnlich eingeleitete ausführliche Darstellung im 3. B. M. Wie denn ja auch hier aus dem Verfolg klar genug ersichtlich ist, daß es von einer ungetilgten Schuld, somit von Vergehen in Beziehung auf den Rechtsbesitz des Nächsten handelt. למעול מעל בד', ein jedes solches Vergehen gegen den Menschen ist zugleich eine Untreue gegen Gott, der der Garant und Bürge im Verkehr zwischen Menschen und Menschen ist. Es ist dies aber in erhöhtem Maße, wenn er im Eide zum Erweis der Rechtfertigkeit im Verkehrsleben aufgerufen und dieser Aufruf zum Deckmantel einer Unrechtfertigkeit mißbraucht worden. Das dem Nebenmenschen schuldige Gut wird im Eide zu einem gottschuldigen Eigentum, zu einem „Heiligtum" erhoben, der Schwörende appelliert an seine „Gottesnähe", bekleidet sich gleichsam mit dem „Priestergewand", und die in solcher Weise an dem Nächsten geübte Untreue wird geradezu zu מעילה (siehe zu 3. B. M. 5, 15 u. 20 f). Dort heißt es ähnlich: נפש כי תחטא ומעלה וגו', und wird das Vergehen ausführlich erläutert: וכחש בעמיתו בפקדון u. s. w. u. s. w. או מכל אשר ישבע עליו לשקר u. s. w. — ואשמה הנפש ההיא: durch eine solche meineidige Bereicherung des eigenen Besitzstandes hat der Schwörende eine Schuld der „Verödung" auf sich geladen (siehe 3. B. M. 5, 6 u. 20 f.).

7. וְהִתְוַדּוּ אֶת־חַטָּאתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ וְהֵשִׁיב אֶת־אֲשָׁמוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִישִׁתָו יֹסֵף עָלָיו וְנָתַן לַאֲשֶׁר אָשַׁם לוֹ׃

7. so haben sie sich das Vergehen, das sie geübt, zu gestehen, und hat er dann den Gegenstand seiner Verschuldung in seinem Kapitalwert zu erstatten und dessen Fünftel hinzuzufügen, und hat es dem zu geben, dem er sich verschuldet.

8. וְאִם־אֵין לָאִישׁ גֹּאֵל לְהָשִׁיב הָאָשָׁם אֵלָיו הָאָשָׁם הַמּוּשָׁב לַיהוָה לַכֹּהֵן מִלְּבַד אֵיל הַכִּפֻּרִים אֲשֶׁר יְכַפֶּר־בּוֹ עָלָיו׃

8. Wenn aber der Mann keinen Vermögensantreter hat, daß diesem der Gegenstand der Verschuldung erstattet werden könnte, so werde der Gott zurückerstattete Verschuldungsgegenstand dem Priester; außer dem Widder der Sühnungen, mit welchem ihm Sühne erwirkt wird.

V. 7. איש או אשה וגו׳: damit ist zugleich der große folgenreiche Rechtsgrundsatz gegeben: השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, daß das Gesetz in der Verantwortlichkeit für alle Gesetzübertretungen Frauen und Männer völlig gleichstellt (V. K. 15 a, Peßachim 43 a u. f.).

והתודו (siehe zu 3. V. M. 5, 5). Dies ist das erste neue Moment, das die im 3. V. M. bereits gegebene Darstellung dieses Gesetzes ergänzt. Nicht nur das אשם, das, wie jedes Opfer, Besserung gelobendes Geständnis voraussetzt (siehe 3. V. M. 5, 5), sondern auch חומש-Pflicht tritt nur in Folge des Geständnisses, nicht aber in Folge blos gerichtlicher Überführung durch Zeugen ein. Auf Grund von Zeugen ist er nur zum einfachen Ersatz zu verurteilen. Sein Geständnis, sei es ein freies oder erst nach geschehener Zeugenaussage abgelegtes, verpflichtet ihn zu חומש und אשם (V. K. 108 a u. b).

והשיב את אשמו בראשו וגו׳: ממון המשתלם מוסיף חומש ממון שאין משתלם בראש אין מוסיף חומש (V. K. 65 b). Nur wo auf Grund von Zeugen die einfache Schuldsumme zu zahlen wäre, da tritt mit Geständnis חומש hinzu, wo aber auf Grund von Zeugen die doppelte Summe, כפל, wie bei גנבה oder טוען טענת גנב (siehe 2. V. M. 22, 6) zu leisten ist, da tritt auch nach dem Geständnis nicht noch חומש hinzu, vielmehr ist in solchem Falle nur כפל und אשם zu leisten. Ja, es schließt כפל so sehr חומש aus, daß ein bereits mit כפל verfallenes Klageobjekt selbst dann nicht auch noch mit חומש belegt werden kann, wenn ein darauf bezüglicher Eid ganz unabhängig von der כפל-Frage ist, z. B. טען טענת גנב ונשבע וחזר וטען טענת אבד ונשבע ובאו עדים אקמייתא והודה אבתרייתא, weil, wie es dort heißt: ממון המחייבתו כפל פוטרו מן החומש (V. K. 108 a).

ונתן לאשר אשם לו: nach ר׳ נתן (Gittin 37 a) eventuell auch dem, dem er durch seine Unrechtfertigkeit indirekt verschuldet worden, denn נושה בחברו מנה וחברו בחברו גובין מזה ונותנין לזה, wenn sein Gläubiger mit einer gerichtlich liquiden Schuld einem dritten verschuldet ist, so hat er seine Schuld direkt an diesen dritten zu entrichten.

V. 8. ואם אין לאיש גואל: גואל ist der nächste erbberechtigte Verwandte (vergl. 3. V. M. 25, 25). Das Gesetz übergeht den selbstverständlichen Fall, daß, wenn der Forderungsberechtigte verstorben ist, die Schuld an dessen Erben entrichtet werden muß. Dieser stillschweigende Übergang zu dem Fall des erblos Verstorbenen ist umsomehr erklärlich nach der von ר׳ נתן zu dem unmittelbar vorhergehenden Satze ונתן לאשר אשם

9. וְכָל־תְּרוּמָה לְכָל־קָדְשֵׁי בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר־יַקְרִיבוּ לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה׃

9. Auch alle Hebe in Beziehung auf alle Heiligtümer der Söhne Israels, welche sie Gott näher dem Priester bringen, soll sein sein.

לו gegebenen Erläuterung. Demgemäß ist ja dort bereits ausgesprochen, daß die Schuld nicht nur dem ursprünglichen Forderungsberechtigten, sondern auch an dessen Rechtsnachfolger, z. B. an dessen Gläubiger zu zahlen ist. Der Erbe ist da somit nur umsomehr als der natürliche Rechtsnachfolger inbegriffen und schließt sich daran ohne weiteres der Fall: ואם אין לאיש גואל, wenn der Forderungsberechtigte ohne Erben verstorben. Es kann aber nach jüdischem Recht, wie B. K. 109 a erläutert wird, dieser Fall nur bei einem גר stattfinden, der kinderlos verstorben. Bei jedem andern ist in solchem Falle immer unter den Aszendenten oder deren Deszendenten, und wäre es auch im entferntesten Grade, ein erbberechtigter Verwandter vorhanden. Ein גר tritt aber mit dem Momente seines גרות eine neue Existenz an, גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, und kann daher nur unter den als גר von ihm erzeugten Deszendenten einen Erben haben. Stirbt er ohne solche Deszendenz, so hat er keinen Rechtsnachfolger und seine ausstehenden Schuldforderungen haben keinen zur Forderung berechtigten Gläubiger mehr. Als herrenloses Gut sind sie dem Schuldner, als dem ersten Okkupanten verfallen. Hat dieser aber, wie hier, bei Lebzeiten des Gläubigers ihm seine berechtigte Forderung abgeschworen, so statuiert hier das Gesetz — und dies ist das zweite die bereits im 3. B. M. gegebenen Bestimmungen ergänzende Moment: — האשם המושב לד' לכהן, daß wenn auch der durch Meineid verletzte Gläubiger ohne Rechtsnachfolger verstorben, mit dem Geständnis des Meineids das abgeschworene Gut Gotteseigentum geworden und von Gott dem כהן überwiesen ist, קנאו ד' ונתנו לכהן שבאותו משמר (B. K. 109 b). Es ist Gott zurückzugeben; als er schwur, hat er es nicht nur dem Menschen, sondern auch Gott abgeleugnet und mit seinem Geständnis Gott zugestanden; und zwar קרן und חומש: האשם זה קרן המושב זה חומש (daselbst 110 a), das Opfer wird ja besonders genannt: מלבד איל וגו'. Es wird vielmehr hier das zurückzugebende קרן selbst אשם genannt, und mit dem המושב לד' ist חומש bezeichnet, das ja eben das Gut als ein durch den Eid Gott heilig gewordenes Gut kennzeichnet. Indem aber hier das Gott zurückzuerstattende Gut eines erblos Verstorbenen "אשם„ genannt wird, ist auch der Zurückerstattung desselben ganz der Charakter einer Opferhandlung aufgeprägt: sie hat nur am Tage zu geschehen, sie kann nicht stückweise geleistet werden, es muß jedem einzelnen der dienstthuenden Priesterabteilung ein Anteil von jeder solchen Zurückerstattung zukommen, sie können aber nicht eine Zurückerstattung gegen die andere bei der Verteilung anrechnen, מה אשם אין חולקין אשם כנגד אשם אף גזל אין חולקין גזל הגר כנגד גזל הגר u. s. w. (daselbst).

מלבד איל הכפורים אשר יכפר בו עליו. Das Opfer kann nicht früher dargebracht werden, als bis das Geld zurückgegeben ist, und beides, das zurückzuerstattende Geld und das Opfer gehören zusammen, beide fallen zunächst derselben diensthabenden Priesterabteilung (משמר, siehe 3. B. M. 6, 19) zu.

V. 9. וכל תרומה וגו'. Dieser und der nächstfolgende Vers schließt sich nur als gelegentliche Bemerkung über die Priestern zugewiesenen Gaben dem vorigen an. Es heißt im Vorhergehenden: המושב לד' לכהן, daß das Gott Zurückzuerstattende den Priestern zu geben sei; daran knüpft sich die Bemerkung וכל תרומה u. s. w. תרומה ist ja buchstäblich: das für Gott Ausgehobene und bezeichnet somit allgemein alles das, was Gott geweiht worden. Es ist daher hier der ungewöhnliche und sonst nur für Opfer vorkommende Ausdruck: הקרבה אשר יקריבו לכהן gebraucht. Man bringt es dem

10. וְאִישׁ אֶת־קָדָשָׁיו לוֹ יִהְיוּ אִישׁ אֲשֶׁר יִתֵּן לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: פ

10. Jeder aber seine Heiligtümer — ihm stehen sie zu; nur was einer giebt dem Priester, das ist sein.

Priester, indem man es eigentlich „Gott nahe" bringen will. Es heißt nun, daß alle solche תרומה, die man als הקרבה dem כהן bringt, dessen Eigentum werden soll, da es ihm von Gott überwiesen ist. Es ist ganz das, was so eben für גזל הגר ausgesprochen worden: קנאו השם ונתנו לכהן oder, wie es sonst von den den כהנים überwiesenen Heiligtümern heißt: כהני' משולחן גבוה קא זכו. So wird denn auch in ספרי aus dieser Stelle speziell für בכורים, über deren Verwendung 5. B. M. Kap. 26 nichts Näheres angegeben ist, nachgewiesen, daß sie dem כהן zu geben seien.

V. 10. ואיש את קדשיו לו יהיו. Nach der grammatischen Konstruktion sind dies zwei Sätze. ואיש את קדשיו, jeder seine Heiligtümer! d. h. jeder hat über seine Heiligtümer zu verfügen, לו יהיו: obgleich Gott geweiht und den Priestern überwiesen, so sind sie doch in gewisser Beziehung noch sein, und zwar insofern, daß איש אשר יתן לכהן, לו יהי', daß nur das dem Priester gehört, was jemand ihm giebt, d. h. es steht keinem Priester ein direkter Anspruch auf irgend ein der Priesterschaft im allgemeinen zugewiesenes Heiligtum zu; vielmehr kann es der zum Geben Verpflichtete geben, welchem Priester er will. Kein Priester kann es von ihm fordern. Dieses dem Verpflichteten zustehende Verfügungsrecht über seine Heiligtümer heißt טובת הנאה. So erläutert ספרי z. St.: ואיש את קדשיו לו יהיו למה נאמר לפי שהוא אומר (Kap. 18, 19), כל תרומת הקדשים אשר ירימו בני ישראל שומע אני יטלום בזרוע ת"ל ואיש את קדשיו לו יהיו מגיד שטובת הנאת קדשים לבעליהם. טובת הנאה heißt die Vergünstigung des Genusses. Jeder kann mit dem Genusse seiner Heiligtümer den Priester seiner Wahl begünstigen.

Vergegenwärtigen wir uns die neuen Momente, die hier in פרשת גזל הגר zum Ausspruch gekommen: das für חומש und אשם erforderliche Selbstgeständnis, והתודו, und die Bestimmung, daß selbst wenn kein Berechtigter mehr unter den Lebenden ist, das im Eide abgeschworene Gut Gott zurückzuerstatten ist: so begreifen sich beide offenbar als Momente, durch welche Gottes Gegenwart im Volksverkehr, mit anderen Worten: die Heiligkeit des Volkslagers, קדושת מחנה ישראל, in praktischer Folgenschwere zur Anwendung kommt. Schon die Berufung auf Gott im Eide, die Unterstellung seiner ganzen Güterwelt unter Gottes Gericht zum Erweis seiner Rechtschaffenheit in einem speziellen Fall seines Verkehrslebens, setzt Gottes Gegenwart bei jedem Worte und jeder Handlung voraus, die Mensch gegen Mensch im gewöhnlichsten Verkehre spricht und übt und stellt Gottes Schauen und Walten als die Macht hin, deren Richteramt da beginnt, wo das menschliche Gericht in seiner Geistes- und Machtkürze endet. Und wenn nun mit dem Geständnis diese Gottesmacht sich auch im Innern des Menschen, in der Gottesstimme sich gegenwärtig erweist, die wir „Gewissen" nennen, und die das Weisheitswort die „Gotteslampe" nennt, „mit welcher Gott die geheimsten Kammern unseres Innern suchend durchleuchtet" (Prov. 20, 27), und wenn das mit Berufung auf Gott abgeleugnete Gut damit ein Gottesheiligtum wird, das Ihm, mit dem wie bei jedem Heiligtum hinzuzufügenden Fünftel, auch dann noch zurückzugeben ist, wenn auch der Berechtigte von dannen geschieden und keinen Rechtsnachfolger hinterlassen: so erscheint das ganze Gesetz als die vollste Verkündigung und Verherrlichung Gottes in seiner das ganze soziale Leben tragenden und heiligenden Gegenwart. —

Auch der Antagonismus zwischen כפל und חומש, daß, wie zu V. 7 bemerkt, ממון המחייבו כפל פוטרו מן החומש, beide in einem Klageobjekte nicht zusammentreffen können, begreift sich nach diesem leicht. כפל ist ja, wie zu 2. B. M. 21, 37 entwickelt,

רביע. 11. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵאמֹר׃
12. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם אִישׁ אִישׁ כִּי־תִשְׂטֶה אִשְׁתּוֹ
וּמָעֲלָה בּוֹ מָעַל׃
13. וְשָׁכַב אִישׁ אֹתָהּ שִׁכְבַת־זֶרַע
וְנֶעְלַם מֵעֵינֵי אִישָׁהּ וְנִסְתְּרָה וְהִיא
נִטְמָאָה וְעֵד אֵין בָּהּ וְהִוא לֹא
נִתְפָּשָׂה׃

11. Gott sprach zu Moſche:
12. Sprich zu Jisraels Söhnen und ſage ihnen: jeder Mann, deſſen Frau vom rechten Pfade abweicht und eine Untreue gegen ihn begeht,
13. es hat ſich ein Mann zu ihr mit geſchlechtlichem Lager gelegt, es iſt aber ihrem Manne verborgen geblieben, ſie iſt aber in geheime Örtlichkeit gegangen, ſo daß ſie ihre Reinheit eingebüßt: ſo bedarf es keines vollen Zeugniſſes wider ſie, es kommt nur darauf an, daß ihr nicht Gewalt geſchehen.

Anerkennungsausdruck gleichſam der Allgegenwart der menſchlichen Gerechtigkeit im ſozialen Leben, welcher der Eigentümer ſein Gut anvertraut und welche der Dieb mißbraucht und gehöhnt hat; während חומש die wahrhaftige Allgegenwart der göttlichen Gerechtigkeit und gerade in ſolchen Fällen zu vergegenwärtigen hat, wo, wie im Eide, die menſchliche nicht ausreicht. Weshalb ja auch חומש Geſtändnis vorausſetzt, קנס aber gerade bei ſelbſtanklagendem Geſtändnis wegfällt. קנס iſt daher ein ſpezifiſches Attribut menſchengerichtlicher Wirkung. Hat alſo ein Klageobjekt bereits dieſe in erfolgreicher Weiſe provoziert, wie dies in קנס zu Tage tritt, ſo ſchließt dies von ſelbſt חומש aus. פרשת גזל הגר iſt nichts als konkrete Konſequenz des שלוח מצורע ממחנה ישראל.

V. 11. Hierauf folgt פרשת סוטה, die Lehre von der Gegenwart Gottes in dem geſchlechtlichen Familienleben, parallel dem שלוח זב וזבה ממחנה לוי׳.

V. 12. שטה איש איש כי תשטה אשתו: שטה, Abweichen von einer Richtung im Wege, שטה מעליו (Prov. 4, 15) ſo hier: Abweichen von dem vorgeſchriebenen ſittlichen Wege. So chaldäiſch שטו: Abweichen von der rechten Verſtandesrichtung; der Irrſinn, Wahnſinn. Daher beides zuſammenfaſſend das Wort der Weiſen: אין אדם עובר עבירה אא״כ נכנס בו רוח שטות (Sota 3 a), jedes ſittliche Irrgehen iſt zugleich ein logiſches Irrgehen, ſittliche Wahrheit und logiſche Wahrheit fällt zuſammen, und keiner ſündigt, er habe denn zuvor die richtige Anſicht der Verhältniſſe verloren. — ומעלה בו מעל, wie in der vorhergehenden פרשה durch den Ausdruck, למעל מעל בד׳ das ſoziale Verhalten des Menſchen zum Menſchen zugleich als ein Gott heiliges bezeichnet iſt, ſo iſt hier das eheliche Verhältnis von Mann und Weib geradezu durch מעילה als ein gottheiliges gekennzeichnet, und wird hier daher im folgenden Verſe und weiter die Entwürdigung der Frau zur Fortſetzung der Ehe geradezu: והיא נטמאה genannt. Die Ehe iſt ein קדש: das entſprechende ſittliche Verhalten in ehelicher Treue heißt טהרה (V. 28), der Gegenſatz heißt טומאה, und wenn die Frau dem Mann zur Fortſetzung der Ehe אסורה geworden, ſo heißt dies ganz ſo: נטמאה, wie der טומאה-Zuſtand überall den Ausſchluß von מקדש וקדשים bedeutet. Das hier in V. 12 gezeichnete Benehmen der Frau ſchließt noch nicht den vollzogenen Ehebruch in ſich, allein es bezeichnet jedenfalls ſchon eine tadelnswerte Abweichung von dem dem jüdiſchen Eheweibe eigenen Wege der Zucht und der Sitte, die dem Manne gerechte Urſache zur Warnung (V. 14) gegeben.

V. 13. ושכב וגו׳. Da dieſer Vers mit der Klauſel ſchließt: והיא לא נתפשה, daß das, was geſchehen, ſich nicht als ein an ihr verübter Gewaltakt, ſondern als eine

14. וְעָבַר עָלָיו רוּחַ־קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ וְהִוא נִטְמָאָה אוֹ־עָבַר עָלָיו רוּחַ־קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ וְהִיא לֹא נִטְמָאָה:

14. Ist aber ein Geist der Rechtswahrung über ihn gekommen, und er hat seine Frau gewarnt, sie aber mag gleichwohl ihre Reinheit eingebüßt haben; oder es ist über ihn ein Geist der Rechtswahrung gekommen, er hat seine Frau gewarnt, sie aber mag ihre Reinheit nicht eingebüßt haben:

---

von ihr geübte freie That darstellt, ihr somit nicht אונס, die Entschuldigung erlittenen Zwanges, zur Seite steht: so muß dieser Vers den Fall ihrer konstatierten Schuld besprechen, der ohne weiteres die gesetzliche Fortdauer der Ehe verbietet und diese nicht mehr zu einer, göttlicher Entscheidung zu unterstellenden, Zweifelfrage macht. So sehr wird in der Halacha in dieser Klausel והיא וגו' der Ausspruch des איסור erkannt, daß sie überall sofort mit der erläuternden Beifügung אסורה zitiert wird, והיא לא נתפשה אסורה, und wird an das begrenzende Pronomen והיא die Lehre geknüpft, daß wohl im allgemeinen אינס, d. i. תפישה die Fortdauer der Ehe nicht hindert, bei אישה כהן jedoch selbst in solchem Falle die Ehe nicht fortdauern dürfe: והיא לא נתפשה אסורה הא נתפשה מיתרת (Kethuboth 51 b u. f.). ויש לך אחרת שאף על פי שנתפשה אסורה ואיזו זו אשת כהן Es setzt ja auch in der That der Fall den vollzogenen Ehebruch ושכב איש וגו' voraus; er ist jedoch nicht konstatiert ונעלם וגו'; konstatiert ist nur ונסתרה, daß sie mit einem Manne, und zwar mit dem Manne, hinsichtlich dessen sie schon durch ihr von ehelicher Züchtigkeit abweichendes Benehmen (V. 12) zur Warnung (V. 14) Veranlassung gegeben, sich בסתר derart befunden, daß והיא נטמאה möglich gewesen. Dieses ונסתרה, sowie die vorangegangene Warnung קנוי (siehe V. 14) muß, wie jedes zivilrechtlich oder kriminalrechtlich relevante Faktum, דבר שבערוה und דבר שבממון (siehe zu 5. B. M. 19, 15 und 24, 1) durch zwei Zeugen konstatiert sein (Sota 2 a und 31 a u. b). Dann aber: ועד אין בה, bedarfs keines vollen Zeugnisses wider sie. Wenn auch nicht zwei Zeugen, sondern wenn auch nur ein Zeuge ihre wirkliche טומאה bezeugt, so kommt es nur darauf an, daß לא נתפשה; steht ihr die Entschuldigung אונס nicht zur Seite, so ist sie ohne weiteres לבעלה אסורה. Diese Bestimmung des Gesetzes, daß in diesem Falle ein Zeuge zur Entscheidung genüge, wird (daselbst 3 a) daraus motiviert, daß לדבר רגלים, daß das von dem einen Zeugen konstatirte Faktum bereits durch vollständig konstatirte Vorvorgänge, מפני מה האמינה תורה עד א' בסתירה על פי שנים קנוי und סתירה (daselbst). בסוטה שרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה ועד א' מעידה שהיא טמאה Es hat übrigens dieses auf die Aussage eines Zeugen begründete Zeugnis, obgleich רגלים לדבר, nur die Auflösung der Ehe und deren zivilrechtlichen Folgen, in keiner Weise aber kriminalrechtliche Wirkung zur Folge.

V. 14. ועבר עליו רוח קנאה. Wir haben bereits 2. B. M. S. 203 die Verwandtschaft von קנא mit קנה, etwas zu eigen haben, bemerkt, und erläutert, wie daher קנא sein Eigentumsrecht geltend machen, etwas als sein berechtigtes Eigentum fordern, bedeute, daher קנא ב־: an dem andern etwas als sein Eigentum, als eigentlich ihm gebührend, beanspruchen: jemanden um etwas beneiden. קנא את אשתו heißt daher: seine Ansprüche auf seine Frau geltend machen, sie als ihm eigen fordern, sie an die Rechte erinnern, die er als Ehemann an ihrer Person habe und sie vor deren Verletzung warnen. So Sota 3 a: אין קנוי אלא לשון התראה und (daselbst 5 b): כיצד מקנא לה אומר לה בפני שנים אל תסתרי עם פלוני. רוח קנאה ist somit das Gefühl,

daß er in seinem Gattenrechte durch seine Frau verletzt zu sein oder zu werden fürchtet. Es ist der Verdacht der Untreue. Von diesem רוח קנאה heißt es: ועבר עליו, er ist „von außen" über ihn gekommen, d. h. er ist nicht blos Innerliches, keine bloße krankhafte Einbildung. Die äußeren Umstände, d. i. das, wie V. 12 vorausgeschickt, von der geziemenden Züchtigkeit jedenfalls abweichende Benehmen seiner Frau, haben ihm diesen Verdacht aufgedrungen, וקנא את אשתו, und er hat seine Frau vor Verletzung ihrer ehelichen Pflichten gewarnt. Mit diesem ועבר עליו וגו' וקנא וגו' ist eine neue Eventualität eingeleitet und zwar liegt das Neue nicht in diesem ועבר עליו וגו' וקנא וגו'. Vielmehr lehrt die Halacha (Sota 3 a), daß auch dem im vorigen Verse besprochenen Falle, der durch die Aussage eines Zeugen zur Entscheidung kommt, קנוי d. i. die vor zweien Zeugen vorzunehmende Warnung der Frau vorangegangen sein müsse. Denn eben diese Warnung und die gleichwohl darauf geschehene סתירה, קנוי וסתירה zusammen, bilden die indizierenden Momente, רגלים לדבר, die der darauf folgenden טומאה-Aussage eines Zeugen die erforderliche Glaubwürdigkeit verleihen. Das neue, in diesem (V. 14) zur Besprechung kommende Moment bildet vielmehr die Abwesenheit alles und jeden Zeugen der טומאה, wodurch nach vorgängiger קנוי und סתירה es völlig zweifelhaft bleibt, ob נטמאה oder לא נטמאה. Dieser Zweifel ist eben hier in diesem Verse durch die volle Nebeneinanderstellung der beiden möglichen Eventualitäten ausgedrückt: die Frau hat durch ungeziemendes Betragen seinen Verdacht erregt, er hat sie vor סתירה gewarnt, sie hat die Warnung nicht beachtet, ונסתרה und auch ונטמאה; oder die Frau hat durch ungeziemendes Betragen seinen Verdacht erregt, er hat sie vor סתירה gewarnt, sie hat die Warnung nicht beachtet ונסתרה, aber gleichwohl לא נטמאה. Die beiden Sätze V. 13 und 14 ergänzen sich gegenseitig. Das ונסתרה des V. 13 setzt die in V. 14 besprochene Warnung, קנוי, voraus, weil nur eine durch zwei Zeugen konstatierte Warnung und ebenso durch zwei Zeugen konstatierte Übertretung derselben hinlängliche Indizien, רגלים לדבר, bilden, um einem עד der טומאה entscheidende Glaubwürdigkeit einzuräumen. Und ebenso ist die in V. 14 besprochene Warnung, קנוי, durch die in V. 13 enthaltene Übertretung derselben, סתירה, zu ergänzen, da eine bloße Warnung ohne konstatierte Übertretung derselben nicht zu einem solchen Zweifel an der fortdauernden טהרה der Frau berechtigt, daß die Fortdauer der Ehe nur von einer göttlichen Entscheidung abhängig gemacht werden müsse.

Das Gesetz stellt sich in der Kürze also heraus: wenn konstatierte Warnung und ebenso konstatierte Übertretung derselben, קנוי וסתירה על פי ב' עדים, vorliegen, so genügt ein עד הטומאה, um sie אסורה לבעל zu machen, oder, wenn gar kein Zeuge der טומאה da ist, die Fortdauer der Ehe so lange zu untersagen, als nicht auf die im folgenden vorgeschriebene Unterstellung unter göttliche Entscheidung diese die fortdauernde Reinheit der Frau erklärt hat.

In unserem Verse ist also der Satz gegeben, daß, so lange es in Folge der geschehenen סתירה zweifelhaft ist, ob נטמאה oder לא נטמאה, die Frau אסורה לבעלה ist. Sota 28 a u. b wird die hier für die konkrete sittliche טומאה ausgesprochene Folgenschwere selbst des Zweifels, ספק, auf den Zweifel symbolischer טומאה übertragen und die für הל' טומאה folgereiche Halacha gelehrt, daß דבר שיש בו דעת לישאל ברשות הרבים ספקו טמא ברשות היחיד ספקו טהור ושאין בו דעת לישאל בין ברשות היחיד בין ברשות הרבים ספקו טהור. Wir haben diese von סוטה entnommene Halacha bereits zu 3. B. M. 7, 19—21 ausführlich erläutert, und bemerken hier nur noch, daß diese Gleichbehandlung dieser beiden טומאות, der geschlechtlich sittlichen und der symbolischen, ein bedeutsamer Fingerzeig der begrifflichen Identität beider sein dürfte und dem Gedanken Nachdruck verleiht, daß, wie die Anwendung der Begriffe טומאה und טהרה für die Anforderung der Ehe an die sittliche Reinheit das Institut der Ehe als ein מקדש, als ein Heiligtum darstellt, also auch die Übertragung der Beurteilungsweise dieser sittlichen Reinheit

15. וְהֵבִיא הָאִישׁ אֶת־אִשְׁתּוֹ אֶל־הַכֹּהֵן וְהֵבִיא אֶת־קָרְבָּנָהּ עָלֶיהָ עֲשִׂירִת הָאֵיפָה קֶמַח שְׂעֹרִים לֹא־יִצֹק עָלָיו שֶׁמֶן וְלֹא־יִתֵּן עָלָיו לְבֹנָה כִּי־מִנְחַת קְנָאֹת הוּא מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן׃

15. so bringt der Mann seine Frau zum Priester, und bringt für sie ihr Opfer: ein Zehntel Epha Gerstenmehl; nicht Öl gießt er darauf und giebt darauf keinen Weihrauch; denn eine Gottunterwerfungsgabe der Rechtsverwahrungen ist es, eine Gottunterwerfungsgabe des Gedächtnisses, eine Sünde zu gedenken gebend.

---

auf הל׳ טומאה diese als symbolische Vergegenwärtigung der auf der Basis der sittlichen Freiheit sich erbauenden sittlichen Reinheit begreifen lasse.

V. 15. והביא האיש. Wie im Vorangehenden bemerkt, ist sofort nach konstatierten קנוי und סתירה der Zweifel über die wirklich erfolgte טומאה vorwaltend und die Frau אסורה לבעלה, wenn nicht die hier nun folgende Unterstellung des Zweifels unter göttliches Urteil für den Fortbestand der Ehe entscheidet. Es hängt aber diese Unterstellung unter göttliche Entscheidung völlig von dem beiderseitig freien Willen des Mannes und der Frau ab. Es kann der Mann lieber die Ehe lösen, als die Frau dieser Prüfung unterstellen. Es kann auch die Frau ohne Zugeständnis ihrer Schuld lieber aus der Ehe treten, als sich dieser Prüfung unterziehen. Weder der Mann noch die Frau können dazu gezwungen werden (Sota 6 a). Auch wenn der Mann inzwischen gestorben, wo somit der nächste Zweck, der eventuelle Fortbestand der Ehe weggefallen, wird die Prüfung nicht vorgenommen (Kethuboth 81 a) — Die ganze hier vorgeschriebene Behandlung der Frau von zweifelhafter Treue steht übrigens lediglich dem höchsten Gerichtshofe, ב״ד הגדול בירושלים zu (Sota 7 b), dorthin hat somit der Mann die Frau zu führen.

והביא את קרבנה עלי׳. Alle Pflichtopfer der Frau bringt der Mann (Nedarim 35 b), und spricht sich darin die ganze Innigkeit der in der Ehe bestehenden Einheit der Personen vor Gott aus. Indem somit auch hier der Mann das Opfer der Frau bringt, stellt er seinen Wunsch der Fortdauer dieses Ehebandes Gottes Entscheidung anheim. — Es ist aber dieses Opfer עשירת האיפה קמח שערים, nicht סלת, nicht חטים, sondern קמח, ungesiebtes, somit die gröbste Sorte Mehl, und zwar שעורים, Gerste, die geringste unter den Getreidearten, in der Regel nur zum Futter dienend, מאכל בהמה. Es handelt sich hier um die einfache Existenz, um Sein und Nichtsein, und zwar da der Mann das Mincha der Frau bringt, um Sein oder Nichtsein in der Ehe. Legt ja jedes Mincha in den Mitteln der Nahrung eigentlich den künftigen Menschen, seine Daseinszukunft, Gott huldigend zu Füßen. Nach Sota 14 a ist in שעורים als מאכל בהמה auch dem Zweifel an ihrer sittlichen Menschenwürde Ausdruck verliehen, כשם שמעש׳ מעשה בהמה כך קרבנה מאכל בהמה, eine Kennzeichnung, die sie ja in jedem Falle verdient, da sie ja jedenfalls, wenn ihre Schuld auch nicht zur vollendeten טומאה gediehen, den reinen Pfad sittlicher Weiblichkeit verlassen (Verse 12 u. 14). לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה, nicht Zeichen des Wohlstandes und nicht Zeichen des Wohlbehagens hat es zu tragen, כי מנחת קנאות הוא מנחת זכרון מזכרת עון, denn der Ernst des Zweifels, dem dies Mincha zum Ausdruck dient und den es zur Entscheidung bringen soll, schließt שמן und לבנה aus. Die zwei Seiten des Zweifels, aus dem heraus dies Mincha gebracht wird, sind in der doppelten Bezeichnung מנחת קנאות und מנחת זכרון ausgedrückt. קנאות: der Mann vindiziert sein Weib, sie soll die Seine bleiben, wenn sie noch die Seine ist, das spricht schon die Thatsache aus, daß er sie zur Entscheidung

16. וְהִקְרִיב אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְהֶעֱמָדָהּ לִפְנֵי יְהוָה׃

17. וְלָקַח הַכֹּהֵן מַיִם קְדֹשִׁים בִּכְלִי־חָרֶשׂ וּמִן־הֶעָפָר אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּקַרְקַע הַמִּשְׁכָּן יִקַּח הַכֹּהֵן וְנָתַן אֶל־הַמָּיִם׃

16. Es läßt der Priester sie näher treten und er stellt sie vor Gott.

17. Und es nimmt der Priester heiliges Wasser in einem irdenen Gefäß, und von dem Erdenstaub, der auf dem Fußboden der Wohnung vorhanden sein soll, nimmt der Priester und giebt zu dem Wasser.

---

vor Gott hinführt. Wollte er die Ehe lösen, er hätte dessen nicht bedurft, sie ist ihm אסור, er hat den היתר bei Gott zu suchen. Von anderer Seite ist es: מנחת זכרון מזכרת עון. Wir haben schon zu 3. B. M. 2, 2 entwickelt, wie der Begriff זכר, אזכרה, einen wesentlichen Bestandteil der Minchabedeutung bildet. Es wird im Mincha die Existenz des Menschen und, mit שמן und לבנה verbunden, sein Wohlstand und seine Zufriedenheit als Augenmerk der göttlichen Fürsehung begriffen und Gottes segnendes Gedenken dieser Güter des Menschen angestrebt. Hier aber wird das מנחת זכרון zu einem מזכרת עון, es soll der Allwissende die Fortexistenzfrage der Frau in der Ehe nach seinem Bewußtsein von deren Schuld entscheiden und über die Schuldige, wenn schuldig, den Stab brechen. Dies ist die zweite Seite des Zweifels. Es handelt sich da nicht um Verleihung von Wohlstand und Glück: es ist die ernste Grundfrage der Fortdauer des Seins in der Ehe oder des Nichtseins göttlicher Entscheidung zu Füßen zu legen, darum: לא יצק עליו שמן ולא יתן עליו לבנה (vergl. 3. B. M. 5, 11). כי מנחת קנאות הוא, das קמח (רש"י).

V. 16. והקריב אותה הכהן וגו' לפני ד': in dem östlichen Eingang zum Nikanorthor, והוא הפתח שבו דרך כניסה ויציאה לכל באי עזרה (Sota 8 a und Raschi daselbst). עמד לפני־, העמיד לפני־, heißt: vor jemandem zu dessen Verfügung stehen, vor jemandem zu dessen Verfügung stellen. Vergleiche oben Kapitel 3, 6 und 27, 19, sowie Kön. I. 17, 1 und 18, 15 u. f. So auch hier: sie wird vor Gott zu seiner Entscheidung hingestellt.

V. 17. מים קדושים: von dem im כיור zum קדוש ידים ורגלים der Priester geheiligten Wasser (2. B. M. 30, 18—21). אשר יהי' בקרקע המשכן, ist keine solche Erde dort, so muß deren ins Heiligtum, in den היכל gebracht und dort zuvor auf den Boden geschüttet werden (Sota 15 b). קרקע: von רקע wie כרכוב von רכב. רקע, רקע ברגלך (Ezech. 6, 11) רקעך ברגל (daselbst 25, 6), mit den Füßen fest auftreten, stampfen, davon erst die Bedeutung: glatt drücken, hämmern, und dadurch dehnen. קרקע also ganz eigentlich der vom Menschen betretene Boden, Fußboden. So wiederholt von dem Fußboden des Tempels Kön. I, 6. Jedoch auch allgemein, so: קרקע הים (Amos 9, 3). Im היכל des Tempels hob der Priester eine dazu bestimmte Marmorplatte aus dem Fußboden und nahm von der darunter befindlichen Erde (Sota 15 b). — ונתן אל המים, nicht: במים, sondern אל המים: כדי שיראה על המים, es wird nicht wie אפר פרה in מים חיים (Kap. 19, 17) in das Wasser durch Einrühren gemischt, sondern es bleibt auf dem Wasser sichtbar, הקרים עפר למים פסול, אל המים כדי שיראה על המים (Sota 15 b und 16 b).

Dort, beim מי חטאת, wird dem durch Leichenberührung טמא gewordenen durch הזיה מי חטאת zum Bewußtsein gebracht, daß: obgleich אפר, obgleich einst seinem Leibe nach der Asche der Verwesung verfallend, sein Grundwesen doch מים חיים, doch ein unsterblicher Tropfen aus dem Quell des ewigen Lebens sei (siehe Kap. 19, 17). Hier

18. וְהֶעֱמִיד הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וּפָרַע אֶת־רֹאשׁ הָאִשָּׁה וְנָתַן עַל־כַּפֶּיהָ אֶת מִנְחַת הַזִּכָּרוֹן מִנְחַת קְנָאֹת הִוא וּבְיַד הַכֹּהֵן יִהְיוּ מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים׃

18. Und es stellt der Priester die Frau wieder vor Gott und entblößt den Kopf der Frau und giebt auf ihre Hände die Unterwerfungsgabe des Gedächtnisses, eine Unterwerfungsgabe der Rechtsverwahrungen ist sie; und in der Hand des Priesters seien die fluchbringenden Wasser der Bitterkeiten.

---

bei סוטה wird der der sittlichen טומאה Verdächtigen die Wahrheit entgegengebracht, daß obgleich עפר, obgleich ihr irdischer Leib seiner Natur und Bestimmung zufolge, wie die mütterliche Fruchterde mit physischen Mutterkräften und Trieben begabt, dennoch מים קדושים, dennoch Reinheit sittlicher Heiligkeit die Bestimmung ihres Grundwesens sei, für welches das der Erdnatur angehörige leiblich Sinnliche nur das in die Erscheinung tretende Äußere bilden soll, von ihm getragen und beherrscht, nimmer aber es selber durch Vermischung trübend (vergl. Sota 17a: אמר רבא מפני מה אמרה תורה הבא עפר לסוטה זכתה יוצא ממנה בן כאברהם אבינו דכתיב בי׳ עפר ואפר לא זכתה הדיוט לעתרא).

Wie hier die sinnlichirdische Seite der weiblichen Natur durch עפר vergegenwärtigt wird, so heißt Ps. 139, 15 der Mutterschoß, in welchem das werdende Menschenkind gebildet wird, die Erdenniedere, רקמתי בהחתיות הארץ.

Es gehört aber dieser עפר zu dem Boden, auf welchem die Menschen in Gottes Gesetzesheiligtum stehen. Dieses Heiligtum und seine Anforderungen setzen keine überirdische Menschennatur voraus, die der Wirklichkeit des Menschenwesens widersprächen. Vielmehr das leiblich sinnlich Irdische des Menschenwesens bildet die קרקע המשכן, ist seine Voraussetzung und auf ihr und von ihr auf erbaut es die ganze Lebensgestaltung seiner heiligen Anforderungen. Und die מים קדושים sind dem כיור entnommen, aus welchem zu jeder heiligen „Handlung" und jedem heiligen „Schritte" die Priester sich rüsten. Und dieses „Gefäß der Priesterheiligung" ist aus den מראות הצובאות, aus den Spiegeln der zum Eingang des Heiligtums, also eben dorthin einst sich schaarenden Frauen gebildet, wo jetzt ihre ihnen unähnlich gewordene Schwester zur Gottesentscheidung steht. So ist gerade die vom jüdischen Weibe erwartete keusche Sittlichkeit der Grundborn aller Heiligkeit, die vom Heiligtum aus das ganze jüdische Leben mit priesterlicher Weihe durchdringen soll.

V. 18. והעמיד הכהן את האשה לפני ד׳. Es heißt schon einmal V. 16: והעמידה לפני ד׳, allein sie wurde wiederholt von Stelle zu Stelle geführt, um die Prozedur in die Länge zu ziehen und ihr zum Geständnis Zeit zu lassen (Sota 8a). — ופרע את ראש. Das Haupthaar der züchtigen Frau wird durch ihre Kopfbekleidung vom Sichtbarwerden „zurückgehalten", daher heißt das Entblößen des Haupthaares: פרע, freimachen. Nach Sota 7a wird auch ihr Kleid am Halse eingerissen und durch ein Bastband oberhalb der Brust festgehalten, die Entblößung des Haupthaares aber noch durch Auflösen der Flechten vollendet. Diese Entblößung des Haupthaares widerstößt der Züchtigkeit einer jüdischen Ehefrau, אוהרה, heißt es z. St. (Kethuboth 72a): אוהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, Jisraels Töchtern ist es untersagt, mit entblößtem Haupthaar zu erscheinen. Haarentblößung einer Ehefrau gehört mit zu dem Begriffe ערוה in des Wortes buchstäblicher Bedeutung und soll eben hier den Charakter der Frau als der jüdischen Züchtigkeit ermangelnd kennzeichnen. Die das Haar verhüllende Kopfbedeckung

19. וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל־הָאִשָּׁה אִם־לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם־לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה׃

19. Es beschwört der Priester sie und sagt zu der Frau: wenn kein Mann sich zu dir gelegt, und wenn du nicht bis zur Einbuße der Reinheit in dem Verhältnisse zu deinem Manne abgewichen bist, so bleibe unberührt von den Wassern dieser fluchbringenden Bitterkeiten.

---

ist das äußere Merkmal ehelicher Züchtigkeit. Die Frau, die durch ihr Benehmen den Pfad dieser Züchtigkeit verlassen, verdient dies Diadem des צניעות, dieses Grundcharakters jüdischer Weiblichkeit nicht. Indem der Priester ihr die Kopfbedeckung abnimmt, spricht er den ganzen Vorwurf aus, der auf ihr lastet. Man hat sich gegenwärtig zu halten, daß wenn auch die Thatsache wirklich vollzogener טומאה in Frage steht und eben hier der Entscheidung harrt, die Frau doch jedenfalls durch סטיה מדרכי הצניעות (V. 20) קנוי veranlaßt, eine Warnung, die sie durch konstatierte סתירה außer acht gelassen, somit jedenfalls den Vorwurf unzüchtigen Leichtsinnes verdient hat.

ונתן על כפי׳ את מנחת הזכרון מנחה קנאת היא. Hier steht die eine Seite der Bedeutung dieses Mincha, מנחת זכרון, daß damit die etwaige Schuld der Frau der göttlichen Erwägung nahegelegt werde, im Vordergrund; denn eben durch diese göttliche Erwägung und das dadurch eventuell hervorgerufene göttliche Verhängnis, wird der Trunk des Wassers erst verhängnißvoll (siehe zu V. 25). Es ist aber auch die andere Seite, die Vindizierung der Frau als fernerer Ehefrau des Mannes, der ihr Mincha gebracht, nicht vergessen: מנחה קנאות היא.

וביד הכהן יהיו וגו׳. Das Mincha in der Hand der Frau und das Wasser in der Hand des Priesters gehören zusammen. Durch das Mincha wird das Wasser מי המרים המאררים. Das Mincha ist מזכרת עון ברקי לה, כמה דלא קרבה מנחתה לא ברקי לה (Sota 14 a u. 20 b). — מי המרים, מי ist stat. constr. zu המרים, das bittere Wasser hieße: המים המרים. מרים sind die Bitterkeiten, die bitteren Wahrheiten, die die מים קדשים בכלי der Frau entgegenhalten. Wir haben gesehen, wie die מי סוטה עפר מקרקע המשכן und der חרש die Wahrung heiliger Sittenreinheit trotz der irdischen Natur leiblicher Sinnlichkeit, ja, mit vollster Voraussetzung und auf Grund derselben als entschiedene Anforderung setzen. Ist diese Wahrheit der Frau eine „bittere", d. h. widerstrebt sie der bisherigen Aufführung derselben, so bringt der Trunk des Wassers dieser Bitterkeiten ihr Fluch; מאררים ist aktiv. Sie sind מאררים, wenn ihr Inhalt מר ist. Beides, das Bittere ihres Inhaltes und das Fluchbringende, wenn ihr Inhalt bitter, erhielt auch noch einen konkreten Ausdruck. Es ward nach Sota 20 a etwas Bitteres צריך שיתן מר לתוך המים מ״ט דאמר קרא מי המרים שמרים כבר hineingethan, (siehe Raschi daselbst). Es wird damit, wie wir glauben, veranschaulicht, daß nicht die verhängnißvolle Wirkung sie „bitter" mache, sondern ihr Inhalt und ihre Bedeutung. Das Verhängnißvolle ist nur Folge der Bitterkeit ihres Inhaltes. Und ebenso erhielt auch das Fluchbringende des Wassers durch das gänzliche Ablöschen des niedergeschriebenen Fluches in ihm seine konkrete Veranschaulichung.

V. 19. והשביע אתה וגו׳ ואם לא שטית וגו׳: אם לא שכב וגו׳ diese umschreibende Wiederholung ואם לא שטית u. s. w. dürfte einem nicht unwesentlichen Mißverständnisse vorbeugen sollen. Hieße es nur: אם לא שכב u. s. w., so könnte dies der Meinung Raum geben, als ob nur der vollendete Ehebruch vor dem Gesetze verwerflich wäre, sonstigen von dem Wege der Züchtigkeit abschweifenden Leichtsinn aber kein verwerfender

20. וְאַתְּ כִּי שָׂטִית תַּחַת אִישֵׁךְ
וְכִי נִטְמֵאת וַיִּתֵּן אִישׁ בָּךְ אֶת־
שְׁכָבְתּוֹ מִבַּלְעֲדֵי אִישֵׁךְ׃

20. Wenn du aber in dem Verhältnis zu deinem Manne abgewichen bist und deine Reinheit eingebüßt hast, indem dir ein Mann außer deinem Manne sein Lager gegeben:

21. וְהִשְׁבִּיעַ הַכֹּהֵן אֶת־הָאִשָּׁה
בִּשְׁבֻעַת הָאָלָה וְאָמַר הַכֹּהֵן לָאִשָּׁה
יִתֵּן יְהוָה אוֹתָךְ לְאָלָה וְלִשְׁבֻעָה
בְּתוֹךְ עַמֵּךְ בְּתֵת יְהוָה אֶת־יְרֵכֵךְ
נֹפֶלֶת וְאֶת־בִּטְנֵךְ צָבָה׃

21. — nun beschwört der Priester die Frau mit einem Eide des Fluches und es sagt der Priester zur Frau —: so gebe Gott dich zum Fluchwort und zum Eide in der Mitte deines Volkes, indem Gott deine Hüfte abfallen und deinen Leib aufschwellen läßt;

Tadel treffe, so lange er nur nicht zum vollendeten Verbrechen geführt. Darum wird allerdings die verhängnisvolle Wirkung der Wasser der Bitterkeiten mit dem ואם לא שכב וגו׳ an die wirkliche Vollendung des Verbrechens geknüpft; allein es wird gleichzeitig ihre jedenfalls bereits offenliegende Aufführung durch die Umschreibung ואם לא שטית וגו׳ als ein Verlassen desjenigen Weges sittlicher Zucht gekennzeichnet, welchen das Gesetz dieses Heiligtums für die Ehen seines Volkes vorgezeichnet. Sie ist jedenfalls eine סוטה, sollte sie auch nicht zur vollendeten טומאה gelangt sein. So werden diese beiden Momente auch in der positiven Voraussetzung (V. 20) hervorgehoben: ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת יתן וגו׳. — תחת אישך scheint das Verhältnis zu bezeichnen, in welchem die rechtschaffene Ehefrau zu ihrem Manne steht und dessen Vergegenwärtigung sie vor Fehltritten hätte schützen sollen. Vergl. ותחת כנפיו תחסה (Ps. 91, 4), ופרשת כנפך על אמתך (Ruth 3, 9), רק יקרא שמך עלינו (Jes. 4, 1). Die Frau steht unter der Obhut und in Pflichtverhältnis zum Manne. Seine Eherechte an ihr sind ihr etwas Übergeordnetes. Sein Name ruht auf ihr. Sie trägt seinen Namen. Sie ist sein. In dieser Stellung, in welche sie mit der Ehe getreten, ist sie von den ihr damit überkommenen Pflichten der Sittlichkeit abgewichen, sie ist סוטה geworden. — הנקי, erwägen wir die Steigerung נקה, נכה, נגע, נגח, so ergiebt sich für letzteres die Bedeutung einer heftigen von sich abwehrenden Bewegung, und הנקי heißt: so bleibe unberührt von der Macht dieses Wassers.

VV. 20 u. 21. ואת כי וגו׳ והשביע וגו׳. בשבעת האלה, hier, für den bejahenden Wechselfall, unterwirft der Priester die Frau der wirklichen Übernahme des Fluches. יתן ד׳ וגו׳: ihr Zustand wird ein solcher werden, daß, wer künftig eine אלה und eine שבועה aussprechen wolle, seine Meinung in den Satz kleiden werde: Gott soll es dem Betreffenden wie ihr ergehen lassen. Man bemerke, wie in der ganzen bisherigen und folgenden Prozedur immer wiederholt der כהן als der Handelnde bezeichnet wird. Es ist kein gerichtlicher Vorgang, es ist ein Appell an das Gesetzesheiligtum, dessen Herold und Vertreter der Priester ist und als dessen Stifter und Garant seiner Anforderung Gott sich erweisen will. Darum ist es auch der Name ד׳, der Name der Leben und Segen spendenden Gottesliebe, von dem hier die verhängnisvolle Wirkung erwartet wird. Nicht der strafende Untergang der Verbrecherin, sondern die dadurch zu sichernde und zu fördernde züchtige Sittlichkeit, von der alles Heil und aller Segen im Volke bedingt ist, ist das letzte Ziel dieses ernsten Vorganges.

22. וּבָאוּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה בְּמֵעַיִךְ לַצְבּוֹת בֶּטֶן וְלַנְפֵּל יָרֵךְ וְאָמְרָה הָאִשָּׁה אָמֵן אָמֵן׃

22. es kommen dieſe fluchbringenden Waſſer in deine Eingeweide zur Anſchwellung des Leibes und zum Abwurf der Hüfte; und es ſpricht die Frau: Amen, Amen.

V. 22. ואמרה האשה אמן אמן. Über אמן ſiehe 1. B. M. S. 226. Indem man einer ausgeſprochenen Beeidigung mit אמן begegnet, giebt man ſich mit ſeinem ganzen Weſen dem ausgeſprochenen Eide hin, man macht ihn zu dem ſeinigen. Die im Eide, in dem Begriff שבועה (ſiehe 2. B. M. S. 206) ausgeſprochene Unterſtellung unſeres ganzen Seins unter die richtende Gottesmacht wird durch אמן das unerſchütterlich Feſte, das fortan unſere ganze Zukunft trägt und geſtaltet. כל העונה אמן אחר השבועה אמן יש בו קבלה יש בו שבועה ויש בו (Schebuoth 29 b), באילו מוציא שבועה מפיו האמנת דברים (daſelbſt 36 a). Durch das Ausſprechen eines אמן übernimmt daher die Frau alles das vom Prieſter Ausgeſprochene, ſowohl den einfachen Eid ohne אלה (V. 19) als den mit אלה verbundenen Eid (V. 21) und, wie ר"ה אמן Kiduſchin 27 b תוספו' es auffaßt, ſowohl den Eid, daß ſie ſich nicht mit dem Manne vergangen, auf welchem der Verdacht ruht, als auch, daß ſie überhaupt, ſo lange ſie תחת אישה, in der Ehe mit ihrem Manne geweſen, dieſem die Treue nicht gebrochen. Indem ſie aber das אמן wiederholt, erhält ihre Beeidigung noch einen weiteren Umfang und erſtreckt ſich ſelbſt auf diejenige Zeit, in welcher ſie noch nicht vollſtändig תחת אישה, in welcher ſie ארוסה oder שומרת יבם (ſiehe 5. B. M. 25, 5) geweſen, Zeiten, in welchen ein von ihr begangener Treubruch auch bereits ein den Vollzug und die Fortſetzung der Ehe verbietender Ehebruch geweſen ſein würde, gleichwohl aber für ſich allein nicht dieſe Sotabeeidigung hätte provozieren können. על מה היא אומרת אמן אמן על האלה אמן על השבועה אמן אם מאיש זה אמן אם מאיש אחר אמן שלא סטיתי ארוסה ונשואה שומרת יבם ובנוסה (Sota 18 b).

Wir haben hiermit den Fall, daß ein zur Leiſtung kommender Eid auch auf Gegenſtände erweitert wird, die ihn urſprünglich nicht veranlaßt hatten, ja ſogar auf ſolche, die einen Eid gar nicht ſelbſtändig hätten hervorrufen können. Der Ehemann hatte die Frau nur in Beziehung auf einen beſtimmten Mann in Verdacht. Da ſie ſich von dieſem Verdacht durch einen Eid zu reinigen hat, ſo wird in den Eid auch jeder andere Ehebruch eingeſchloſſen, hinſichtlich deſſen kein beſtimmter Verdacht vorliegt, ja, er wird ſogar auf Zeiten ausgedehnt, deren etwaige Vorgänge ſelbſtändig gar keinen Reinigungseid hätten veranlaſſen können. Dieſe Eideserweiterung heißt גלגול שבועה und kommt beim gerichtlichen Eid überall da zur Anwendung, wo der Beklagte außer dem den Eid provozierenden Prozeßobjekte noch in anderer Beziehung zu dem Kläger geſtanden, in welcher er ſich nach deſſen Meinung oder Vermutung, eventuell auch nach Vermutung des Gerichtes, einer Unredlichkeit oder Veruntreuung ſchuldig gemacht habe oder haben könne, ſelbſt wenn ſich hierauf die urſprüngliche Klage gar nicht erſtreckt hätte, ja ſelbſt wenn dies Objekte träfe, die, wie z. B. קרקעות (ſiehe 2. B. M. S. 276) überall nicht eidesfähig ſind. Daher der Satz: נכסים שאין להם אחריות זוקקין את הנכסים שיש להם אחריות לישבע עליהן, obgleich אין נשבעין על הקרקעות (Kiduſchin 26 a u. 27 b).

Dieſer hier niedergelegte Rechtsgrundſatz des גלגול שבועה dürfte aus dem tiefinneren Weſen des Eides reſultieren. Iſt doch ein jeder gerichtliche Eid eine Berufung von der Kürze menſchlicher Einſicht an die Allwiſſenheit Gottes, deſſen richtender Einſicht der Schwörende ſich mit ſeiner ganzen beſitzenden Perſönlichkeit für den Fall unterſtellt, daß ein Teil derſelben, wie angeſchuldigt, rechtswidrig ſei. Die Zuläſſigkeit dieſer

23. וְכָתַב אֶת־הָאָלֹת הָאֵלֶּה הַכֹּהֵן בַּסֵּפֶר וּמָחָה אֶל־מֵי הַמָּרִים׃

24. וְהִשְׁקָה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־מֵי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים׃

23. Es schreibt sodann diese Flüche der Priester auf ein Schriftblatt und löscht sie in die Wasser der Bitterkeiten ab.

24. Und er läßt die Frau die Fluch bringenden Wasser der Bitterkeiten trinken; und es kommen in sie die Fluch bringenden Wasser als Bitterkeiten.

Berufung muß durch einen objektiv, sachlich gegebenen Rechtszweifel über die Gesetzmäßigkeit eines Besitzteils dargethan sein. Einmal aber vor Gottes Gericht gezogen, geht die Berufung von den Sachen auf die Personen über, und es hat sich der ganze Mensch gegen den ganzen Menschen zu rechtfertigen, d. h. für seine Rechtfertigkeit in allen den Beziehungen einzustehen, in welchen er mit obliegender Pflichttreue zu ihm je gestanden.

V. 23. וכתב וגו׳. V. 30 wird die ganze Sotaprozedur תורה, Gesetz, genannt und wird davon Sota 17 b gelehrt, daß der ganze zu vollziehende Vorgang, und so auch dieses Schreiben, den Charakter der höchsten Gesetzvollbringung, דיני נפשות, tragen, somit in seinem ganzen Verlauf, בין גמר בין התחלה (תוספו׳ daselbst) am hellen Tage geschehen muß. Es sind nicht dunkle Nachtgewalten, deren Sache da betrieben wird; es ist der „Mensch" in den höchsten sittlich freien Anliegen seiner menschlichen Gesellschaft, dessen Interessen hier unter Intervention der göttlichen Macht des göttlichen Gesetzes zur Wahrung kommen (vergl. Jeschurun IV. Jahrg. S. 621 f.). Darum gelten auch für מגלת סוטה ganz die für das Schreiben eines ספר תורה bestehenden Vorschriften (daselbst). בספר: auf ein Pergamentblatt (daselbst). את האלות האלה: er schreibt: אם לא שכב איש אתך u. s. w. V. 19, ואת כי שטית u. s. w. V. 20, ובאו V. 21, יתן ד׳ אתך u. s. w. V. 22. Er schreibt aber weder והשביע הכהן u. s. w. V. 19, noch ולנפל ירך u. s. w. V. 22, ואמרה האשה אמן אמן V. 22. — Er schreibt die Beeidigung erst, nachdem die Frau sie durch Amen übernommen, nieder, und er schreibt sie לשמה, in bewußter Beziehung auf die hier in Verhandlung stehende Frau (daselbst). Die Schrift ist somit nichts als die in Schrift fixierte, bereits durch mündliche Übernahme auf der Frau ruhende שבועה und אלה. ומחה אל וגו׳, es ist nicht ein Auslöschen durch das Wasser, sondern ein Hineinlöschen in dasselbe, es mischen sich die flüssigen Schriftzüge völlig in das Wasser und wird damit der bittere Inhalt der bereits durch dessen Bestandteile, מים קדושים und עפר, gegebenen Wahrheiten, durch die in den niedergeschriebenen אלות übernommenen verhängnisvollen Folgen ihrer Verscherzung, in ernstester Weise ergänzt; durch dieses Hineinlöschen der אלות-Schriftzüge werden die מי המרים zu מאררים.

V. 24. והשקה וגו׳. Die im heiligen Schrifttum so sehr verbreiteten Ausdrücke von dem „Trinken aus dem Becher des göttlichen Verhängnisses", die der Anschauung so nahe liegen, daß selbst "שתה„ allein, ohne weitere Beifügung, ein Hinnehmen seines Verhängnisses aus Gottes Hand bedeutet, כי כאשר שתיתם על הר קדשי ישתו כל הגוים תמיד u. s. w. (Obadja 1, 16), legen es nahe, daß dieses Trinken hier nichts als der in konkrete Handlung übersetzte sprachliche Ausdruck des Hinnehmens ihres durch ihre Schuld oder Unschuld bedingten Verhängnisses sei. Wie Ps. 75, 8 u. 9 der Becher des Verhängnisses in Gottes Hand „gemischt" ist, so ist hier der Trank ihres Verhängnisses gemischt aus den Wahrheiten ihrer Bestimmung und aus den Folgen der Erfüllung oder Nichterfüllung derselben. — ובאו בה וגו׳. Die den Fluch bringenden Wasser kommen zunächst in sie למרים, ihre verhängnisvolle Wirkung tritt noch nicht ein, die ist erst noch durch das Folgende bedingt. Zunächst kommen sie in ihr Inneres למרים, um sich als bitterernste Wahrheiten an ihrer Vergangenheit zu erproben.

25. וְלָקַח הַכֹּהֵן מִיַּד הָאִשָּׁה אֶת מִנְחַת הַקְּנָאֹת וְהֵנִיף אֶת־הַמִּנְחָה לִפְנֵי יְהוָה וְהִקְרִיב אֹתָהּ אֶל־הַמִּזְבֵּחַ׃

25. Es nimmt der Prieſter ſodann aus der Hand der Frau die Unterwerfungsgabe der Rechtswahrungen und wendet die Unterwerfungsgabe vor Gott und bringt ſie näher an den Altar.

26. וְקָמַץ הַכֹּהֵן מִן־הַמִּנְחָה אֶת־אֲזְכָּרָתָהּ וְהִקְטִיר הַמִּזְבֵּחָה וְאַחַר יַשְׁקֶה אֶת־הָאִשָּׁה אֶת־הַמָּיִם׃

26. Es greift ſodann der Prieſter aus der Unterwerfungsgabe deren Gedenkteil heraus und übergiebt ihn zum Aufdampfen dem Altare hin. Und erſt dann kann er die Frau die Waſſer trinken laſſen.

V. 25. והקריב וגו׳. והניף וגו׳. ולקח וגו׳: והניף: die Bewegungen der תנופה und תרומה, מוליך ומביא מעלה ומוריד (ſiehe zu 2. B. M. 29, 24), Himmel und Erde und die Weltgeſamtheit auf Erden werden zu Zeugen der Handlung geladen, Himmel und Erde und die Weltgeſamtheit ſind bei der Vindizierung der Sittlichkeit des Weibes beteiligt, ihnen wird im Angeſichte Gottes das Mincha der Ehevindizierung zugewandt und ſodann והקריב וגו׳, dem Altare der Geſetzesheiligung ברוח מערבית דרומית, an der dem aus dem Geſetze zu ſchöpfenden Geiſtesleben geweihten Seite in הגשה (ſiehe zu 3. B. M. 2, 8) dargereicht. Nicht alſo aus dem Privatſtandpunkt dieſer einzelnen Ehe, im Namen des Himmels und der Erde, im Namen der Geſamtmenſchengeſellſchaft, im Namen des aus dem Geſetze zu erzielenden jüdiſchen Geiſteslebens, die alle in gleicher Weiſe bei der Aufrechthaltung der weiblichen Sittlichkeit beteiligt ſind, wird von Gott die Entſcheidung erbeten. Und es iſt die Frau und der Prieſter, die Frau im Intereſſe ihrer behaupteten Unſchuld und der Prieſter im Intereſſe der vom Geſetzesheiligtum geforderten Heiligkeit der Ehe, die zuſammen (— wie 3. B. M. 7, 30 und Sota 19 a —) dieſen die zu erbittende Gottesentſcheidung einleitenden Akt vollziehen.

V. 26. וקמץ וגו׳. Dies Erbitten der Entſcheidung geſchieht durch הקטרת קומץ, die oben als אזכרה, hier als מזכרת עון (ſiehe V. 15) bezeichnet wird.

ואחר ישקה את האשה. Dieſes Trinken des Sotawaſſers iſt ſchon oben V. 24 vor der Darbringung des Mincha angeordnet, und in der That iſt auch Sota 19 a die überwiegende Halacha: משקה ואחר כך מקריב. Wenn gleichwohl hier nach der הקרבה nochmals das Zutrinkengeben wiederholt wird, ſo ſoll damit nach תוספו׳ daſelbſt zunächſt geſagt ſein, daß freilich die Mizwaordnung die השקה vor der הקרבה fordere, daß aber gleichwohl, wie aus dem Jeruſchalmi erſichtlich, אם הקריב מנחתה ואח״כ השקה כשרה, ein Fall, der nach Babli 19 a auch dann eintreten kann, wenn ſich ergeben ſollte, daß die Ablöſchung der Schrift nicht vollſtändig geſchehen war, שרישומו ניכר, und dieſe daher, ſowie das Trinken, wiederholt werden muß.

Wir haben ſchon oben zu V. 18 die Zuſammenhörigkeit des Trunkes und des Mincha bemerkt. Dem Waſſer an ſich wohnt keinerlei Wirkung inne, erſt die durch הקרבת מנחה herbeigerufene Gottesentſcheidung macht es verhängnißvoll, כמה דלא קרבה מנחתה לא ברקי לה מיא. Dies kommt vollſtändig zum Bewußtſein, wenn der Trunk vor der Darbringung des Mincha geſchieht, die Wirkung aber erſt nach der Darbringung ſich zeigt. Durch den Trunk hat die Frau in ſymboliſcher augenfälliger Handlung den Inhalt der Beeidigung in ſich aufgenommen. Ihr ganzes leibliches Weſen hat ſich damit unter die Macht der an ihrer Vergangenheit ſich erprobenden ernſten Wahrheiten und deren Folgen geſtellt, und ihr מנחת קנאות מזכרת עון ruft nun die Gottesentſcheidung

27. וְהִשְׁקָהּ אֶת־הַמַּיִם וְהָיְתָה אִם־ נִטְמְאָה וַתִּמְעֹל מַעַל בְּאִישָׁהּ וּבָאוּ בָהּ הַמַּיִם הַמְאָרְרִים לְמָרִים וְצָבְתָה בִטְנָהּ וְנָפְלָה יְרֵכָהּ וְהָיְתָה הָאִשָּׁה לְאָלָה בְּקֶרֶב עַמָּהּ׃

27. Er giebt ihr die Waſſer zu trinken, und dann geſchiehts, wenn ſie ihre Reinheit eingebüßt hat, indem ſie Untreue an ihrem Manne begangen, ſo kommen in ſie die Fluch bringenden Waſſer und werden zu bittern, es ſchwillt ihr Leib auf und es fällt ihre Hüfte ab, und die Frau wird zum Fluchwort in der Mitte ihres Volkes.

28. וְאִם־לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע׃

28. Wenn aber die Frau ihre Reinheit nicht eingebüßt hat und noch rein iſt: ſo bleibt ſie davon unberührt, ja, wird mit Kinderſegen bedacht.

---

auf, daß ſie, je nach ihrer Schuld oder Unſchuld, den Trank zu einem Trank des Unſegens oder Segens geſtalte. Obgleich vorher getrunken, wird doch der Idee nach der Trunk erſt nach der Darbringung des Mincha vollendet. Durch dieſe beiden vor und nach der Darbringung des Mincha wiederholten Sätze des Trinkens treten beide Handlungen in ihrer Zuſammenhörigkeit zuſammen.

V. 27. והשקה. Dieſe nochmalige Wiederholung beſtimmt nach Sota 19 b, daß wenn einmal die mit dem Gottesnamen geſchriebene Sotaſchrift im Waſſer abgelöſcht worden, man ſie zum Trinken nötigt, wenn ſie ſich nicht als ſchuldig erklärt. Bis zum Ablöſchen der Schrift ſtand das Trinken völlig in ihrem freien Willen. Sie brauchte nicht eben ihre Schuld zu geſtehen, ſie durfte bei der Behauptung ihrer Unſchuld beharren. Erklärte ſie, nicht trinken zu wollen, ſo wird die Prozedur nicht weiter fortgeſetzt. Ihre Schuld bleibt zweifelhaft und hat die Auflöſung der Ehe zur Folge (ſiehe V. 13). Iſt aber das Ablöſchen der Schrift vollzogen, ſo hat ſie nur die Alternative: ſich für ſchuldig zu erklären, oder im Bewußtſein ihrer Unſchuld den Sotatrank zu trinken (Sota 20 a).

ובאו בה המים המאררים למרים, es kommen in ſie die den Fluch ausdrückenden Waſſer als bittere, oder: und bewähren ſich als bittere. Die Wahrheiten, die ſie als עפר מקרקע המשכן und מים קדושים ausdrücken, ſind ihr in Wahrheit nur bitter und bewähren ſich durch die Verwirklichung des in ſie durch Ablöſchung übergegangenen Fluches nur dann, wenn ſie נטמאה וגו׳, wenn ſie ihre Reinheit verloren und daher in Widerſpruch zu der vom Inhalte dieſer Wahrheiten poſtulierten Sittenheiligkeit ſteht. Sind die Waſſer nach ihrem Inhalte ihr homogen, alſo „nicht bitter“, ſo haben ſie auch keine bitteren Folgen, ihre Folgen ſind vielmehr ſegensreich für die geſchlechtliche Zukunft der Frau, wie ſogleich der folgende Vers verkündet.

V. 28. ונקתה ſiehe zu V. 19: ſo bleibt ſie völlig unberührt von dem Fluche, den ſie mit dem Waſſer bedingt in ſich aufgenommen. Ihre Unſchuld „ſchlägt den Fluch vollſtändig zurück“. ונזרעה זרע: ihre den מים קדושים entſprechende Reinheit bewährt ſich an ihr in ſegnender Steigerung ihrer עפר מקרקע המשכן-Beſtimmung, im Segen ihres „fruchtbaren Mutterſchoßes“, war ſie bis jetzt kinderlos, erhält ſie den Mutterſegen, waren ihre Geburten bis jetzt ſchwer, ſo werden ſie leicht u. ſ. w. (Sota 26 a).

29. זֹאת תּוֹרַת הַקְּנָאֹת אֲשֶׁר תִּשְׂטֶה אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ וְנִטְמָאָה׃

29. Dies ist die Lehre der Rechtsverwahrungen, wenn eine Frau abweicht in dem Verhältnis zu ihrem Manne und ihre Reinheit eingebüßt hat,

30. אוֹ אִישׁ אֲשֶׁר תַּעֲבֹר עָלָיו רוּחַ קִנְאָה וְקִנֵּא אֶת־אִשְׁתּוֹ וְהֶעֱמִיד אֶת־הָאִשָּׁה לִפְנֵי יְהוָה וְעָשָׂה לָהּ הַכֹּהֵן אֵת כָּל־הַתּוֹרָה הַזֹּאת׃

30. oder wenn über einen Mann der Geist der Rechtswahrung gekommen ist und er seine Frau gewarnt hat, und er die Frau vor Gott hinstellt und an ihr der Priester diese ganze Lehre vollzieht.

31. וְנִקְּתָה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִוא תִּשָּׂא אֶת־עֲוֹנָהּ׃ פ

31. Ist der Mann frei von Schuld, so hat die Frau ihre Schuld zu tragen.

V. 29. אשר השטה וגו' ונטמאה: es ist dies der V. 13 besprochene Fall, daß ihre durch Vorvorgänge indizierte Schuld, wenn auch nur durch einen Zeugen, also konstatiert wird, daß die Fortsetzung der Ehe ohne weiteres unzulässig ist.

V. 30. או איש וגו': oder der völlige Mangel an Zeugen hinsichtlich der wirklichen Schuld veranlaßt die ganze mit Versen 14 und 15 eingeleitete Prozedur. ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת: das ganze hier vorgeschriebene Verfahren wird תורה genannt und damit den wichtigsten Gesetzesbestimmungen gleichgestellt, deren Verwirklichung zu den Attributen der höchsten nationalen Gesetzesrepräsentanz, des ב"ד הגדול gehört. Unter deren Autorität ist daher die ganze Verhandlung zu vollziehen (Sota 7 b; siehe Verse 15 und 23).

V. 31. ונקה האיש מעון וגו'. Nur wenn der Mann in dem Momente, in welchem er die Schuld oder Unschuld der Frau der göttlichen Entscheidung unterstellen will, sich selber von jedem geschlechtlichen Vergehen, ja von jeder geschlechtlichen Verirrung frei weiß, kann er die Gottesentscheidung hinsichtlich der Frau erwarten. Hat er aber selbst die Gesetze geschlechtlicher Reinheit verletzt, hat er, nachdem die Frau durch קנוי סתירה ihm אסורה geworden (V. 14), gleichwohl noch die Ehe mit ihr fortgesetzt, שבא עליה לאחר שקנא ונסתרה, oder hat er sonst je einmal, seitdem er vor Gott zurechnungsfähig geworden, irgendwie und irgendwo ein geschlechtliches Keuschheitsgesetz übertreten, ja, wenn er auch nur zu geschlechtlichen Ausschweifungen seiner Angehörigen nachsichtig geschwiegen, so kann er den Sotatrank seiner Frau nicht reichen, ת"ר ונקה האיש מעון בזמן שהאיש מנוקה מעון המים בודקין את אשתו אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקין את אשתו ואומר (הושע ד') לא אפקוד על בניתיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם עם הזונות יפרדו ועם הקדשות יזבחו ועם לא יבין ילבט, מאי ואומר וכי תימא עון דידי' אין דבניה ובנתיה לא תא שמע לא אפקוד וגו' וכי תימא עון אשת איש אין דפנוי' לא תא שמע כי הם עם הזונות יפרדו וגו' מאי ועם לא יבין ילבט אמר רבי אלעזר אמר להם נביא לישראל אם אתם מקפידים על עצמיכם מים בודקין נשותיכם ואם לאו אין המים בודקין נשותיכם (Sota 47 b; Jebamoth 58 a ונקה ד"ה תוספ'). Gottes Sittengesetz erteilt mit nichten dem männlichen Geschlechte einen größeren Freibrief für geschlechtliche Verirrungen als dem weiblichen!

Es lehrt ferner die Halacha, daß so wie die des Ehebruchs verdächtige Frau, so lange sie nicht durch den Sotatrunk für rein erklärt worden, dem Ehemann אסורה ist, ebenso auch derjenige sie nie heiraten darf, der des Ehebruchs mit ihr verdächtig geworden, auch nachdem die Ehe durch Scheidung gelöst. כשם שאסורה לבעל כך אסורה

לבועל. Wiederholt wird sie „נטמאה" genannt (Verse 14, 27 und 29), daß sie durch ein solches Vergehen die „Reinheit" für das Heiligtum der Ehe und das Heiligtum im allgemeinen eingebüßt, um zu sagen, daß sie לבעל, לבועל und להרומה, wenn sie Tochter oder Frau eines כהן ist (siehe 3. B. M. 21, 7 u. 22, 12) die טהרה verloren und für alle drei Beziehungen אסורה ist (Sota 28 a).

Und es lehrt endlich die Halacha: כשם שהמים בודקין אותה כך המים בודקין אותו, wie der Sotatrunk ihr verhängnisvoll wird, in ganz gleicher Weise wird ihr Trinken dem Manne verhängnisvoll, mit dem sie sich die Ehe brechend vergangen. Nicht לצבות בטנך ולנפל ירכך heißt es in der das Verhängnißvolle aussprechenden Beeidigung V. 22, sondern לצבות בטן ולנפל ירך; denn auch den schuldvollen בועל erreicht dasselbe Verhängnis (Sota 27 b und 28 a).

Nicht aber jede Ehe konnte hinsichtlich ihres Fortbestehens, nachdem ihre Reinheit einmal durch קנוי und סתירה in Zweifel gestellt worden, noch erst zu einer der göttlichen Entscheidung bedürfenden Frage gemacht werden. Es gab Ehen, die, einmal dahin gelangt, ohne weiteres nicht fortgesetzt werden durften. So weist die Halacha aus dem Text unseres Gesetzkapitels nach, daß nur, wenn die Ehe eine bereits vollständig vollzogene war — אשה תחת אישה — als deren gesetzlicher Fortbestand durch קנוי und סתירה zweifelhaft geworden, deren etwaiger Fortsetzung noch durch Sotaentscheidung Raum gegeben werden durfte, nicht aber, wenn dieser Zweifel bereits als ארוסה und שומרת יבם eingetreten (Sota 23 b). Sie weist ferner nach, daß das Gesetz die völlige körperliche Integrität beider Ehegenossen voraussetzt, und lehrt, daß wenn z. B. der Mann oder die Frau an einem körperlichen Gebrechen, wie Blindheit, Lahmheit, Stummheit, leidet, mit קנוי und סתירה sofort die Nichtfortsetzbarkeit der Ehe entschieden ist (daselbst 27 a u. b). Auch wenn der Mann kinderlos ist und von der Frau keine Kinder zu erwarten sind, wird nach קנוי und סתירה die Ehe gelöst (Sota 25 b). Ebenso wenn die zu קנוי und סתירה gelangte Aufführung der Frau bereits über den bloßen Verdacht des Mannes hinaus zum öffentlichen Ärgernis, wie es heißt, zum Gespräch der Frauen am Spinnrocken geworden, וטהורה היא, heißt es (daselbst 6 b) ולא שישאו ויתנו בה מזרות בלבנה, die Sotatrankprobe ist gegeben für den Fall, daß sie, abgesehen von dem Verdacht des Mannes, rein dasteht. Ist aber dadurch die Ehe bereits zum Volksgespräch geworden, so wäre die Fortsetzung ein sittliches Ärgernis מכוער הדבר ותצא (siehe Raschi daselbst 31 a).

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so sehen wir, daß damit kein Inquisitorium in private Eheheimlichkeiten, sondern offen daliegende, zum Teil rein äußere Momente, gegeben sind, welche, nachdem die Frau durch קנוי und סתירה gerechten Anlaß zum Verdachte gegeben hat, die Trennung der Ehe indizieren. Daß, wenn, wie bei ארוסה und שומרת יבם nur erst das persönliche Eheband geknüpft und die Frau noch nicht in das Haus des Mannes übergegangen ist, und ebenso wenn, wie bei אילונית und עקרה einer der wesentlichsten Zwecke durch diese Ehe überhaupt nicht zu erreichen steht, das bloße Stadium von קנוי וסתירה genügt, um im ersten Falle die Ehe nicht vollziehen und im zweiten Falle sie aufhören zu lassen, liegt, wie uns dünkt, sehr nahe. Ist doch auch ohnehin ein wirklicher Ehebruch einer ארוסה in noch höherem Grade als der einer נשואה strafbar. Allein auch die Rücksicht auf die körperliche Integrität beider Ehegenossen dürfte einer Einsicht in ihre Motive nicht allzuferne liegen. Die durch ein körperliches Gebrechen erzeugte größere Hülfsbedürftigkeit und Unselbständigkeit des einen wie des andern wird bei sittlichen Charakteren ebenso der Innigkeit der ehelichen Anhänglichkeit Vorschub leisten, wie sie dem Leichtsinne eine Brücke baut. Hat in einem solchen Verhältnis die Frau durch Verlassen des züchtigen Weges zu קנוי, zur Warnung Veranlassung gegeben und gleichwohl durch סתירה gezeigt, daß sie die Warnung nicht

Kap. 6. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Sprich zu Jisraels Söhnen und sage ihnen: sei es ein Mann oder eine Frau, wenn jemand den besonderen Willensvorsatz ausspricht, das Gelübde eines Nasirs zu geloben, Gott die Nasiraufgabe zu lösen,

ו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אִישׁ אוֹ־אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַיהוָה׃

---

beachtet, so dürfte dies unter solchen Verhältnissen einen so hohen Grad von Leichtsinn indizieren, der die Fortsetzung der Ehe unthunlich macht.

Betrachten wir dieses ganze Gesetz, von welchem רמב"ן in seinem Kommentare treffend bemerkt, daß es die einzige Rechtsinstitution des göttlichen Gesetzes ist, die ein stets zu provozierendes unmittelbares Eingreifen der göttlichen Wundermacht statuiert, אין בכל משפטי התורה דבר תלוי בנס זולתי הענין הזה שהוא פלא ונס קבוע בישראל בהיותם רובם עושים רצונו של מקום, so zeigt sich darin Gott, der Stifter und Gründer der Menschenehe überhaupt, als Zeuge und Wächter eines jeden einzelnen jüdischen Ehebündnisses. Es ist die Gottesgegenwart in jedem jüdischen Eheleben, es ist die Treue des Weibes und des Mannes als ganz besonderes Augenmerk der göttlichen Waltung, es ist die Sittlichkeit der geschlechtlichen Beziehungen als die Wurzel alles geistigen und sittlichen Menschenheils, hinsichtlich deren daher allein eine Frage offensteht an Gottes allschauende Gegenwart, worauf diese ganze Institution beruht, und ist somit diese ganze Institution nichts als eine Verwirklichung der großen Grundwahrheit im konkreten Volksleben, die durch Verweisung der זב וזבה וכו' aus מחנה לויה symbolisch lehrend vor Augen gehalten wird. שילוח זב וזבה aus מחנה לויה setzt geschlechtliche Reinheit als erste unerläßliche Bedingung alles geistigen Aufschwungs zu Gott, und השקאת סוטה zeigt eben diese geschlechtliche Reinheit des Familienlebens als angelegentlichstes Augenmerk der Waltungsnähe Gottes. פרשת סוטה verhält sich daher ebenso zu שילוח זב וזבה ממחנה לוי' wie פרשת גזל הגר zu שילוח מצורע ממחנה ישראל.

Kap. 6. V. 1. Es folgt nun die dritte פרשה, פרשת נזיר parallel dem שילוח מחנה שכינה aus טמא מת.

V. 2. כי יפלא, siehe zu 3. B. M. 22, 21. — נזיר. Die Grundbedeutung von נזר ist ganz entschieden: fernhalten, sondern, und הִנָּזֵר (3. B. M. 22, 2 und Secharja 7, 3) heißt unzweifelhaft: sich von etwas enthalten. Es läge daher sehr nahe נָזִיר, mit Hinblick auf die im V. 3 gebotene Enthaltsamkeit vom Weine, als den „Enthaltsamen" zu begreifen. Allein schon der Umstand, daß ihm nicht nur Wein und Weintrauben, sondern auch Weinessig, ja sogar Hülsen- und Traubenkerne zu essen verboten sind, deren Nichtgenuß nicht eben das Opfer großer Enthaltsamkeit fordern dürfte, läßt schon vermuten, daß die Bedeutung נזיר über den Begriff bloßer Enthaltsamkeit hinübergehen möchte. Der Umstand ferner, daß wohl Leichenberührung und sogar unfreiwillige Leichenberührung (V. 9), nicht aber Weingenuß, eine bereits in Erfüllung des Nasirgelübdes zurückgelegte Zeit völlig aufhebt, dürfte erkennen lassen, daß das „Enthalten vom Weine" gewiß ebenso wie das Nichtberühren einer Leiche und das Wachsenlassen des Haupthaares mit zu den Obliegenheiten des Nasirs gehört, allein keineswegs den Begriff Nasir erschöpft, ja nicht einmal das überwiegende Merkmal eines solchen bilden könne, so daß man in „Nasir" zunächst den „Enthaltsamen" zu erkennen hätte. Eine aufmerksame Erwägung der Verse 4—6 und dann zusammenfassend V. 8, läßt auch

3. יַיִן וְשֵׁכָר יַזִּיר חֹמֶץ־יַיִן וְחֹמֶץ שֵׁכָר לֹא יִשְׁתֶּה וְכָל־מִשְׁרַת עֲנָבִים לֹא יִשְׁתֶּה וַעֲנָבִים לַחִים וִיבֵשִׁים לֹא יֹאכֵל׃

3. so hat er von schwachem und von starkem Weine sich enthaltend sein Nasirtum zu lösen, Essig von schwachem und Essig von starkem Weine soll er nicht trinken, alles, worin Trauben eingeweicht waren, soll er nicht trinken, und Trauben, frisch oder trocken, nicht essen.

---

erkennen, daß auch alle drei Aufgaben zusammen den Begriff "נזרו„, den Begriff des Nasirtums, nicht erschöpfen, daß sie vielmehr nur äußere Merkmale sind, durch welche und in welchen sich das Nasirtum ankündigen soll, daß dieses selbst aber vielmehr in den V. 8 gegebenen Begriff aufgeht: שלשה מינין האסורין בנזיר קדוש הוא לאלקיו und die טומאה והתגלחת והיוצא מן הגפן (Nasir 34 a) erscheinen vielmehr nur als Konsequenzen dieser קדושה. In der That sehen wir auch Amos 2, 11 נזירים mit נביאים zusammengestellt und das Vorhandensein beider in Israel als Thatsache besonderer göttlicher Bevorzugung hervorgehoben. Vergleichen wir den Ausdruck נזירים (3. B. M. 25, 5 u. 11) für die sich selbst zu überlassenden Weinstöcke des siebenten und des Jobeljahres, so heißt auch ohnehin נָזִיר nicht: der sich von andern fern hält, sondern: von dem sich andere fernzuhalten haben, von dem andere geschieden sind. Wie daher נֵזֶר den königlichen Reif bedeutet, der die Person, deren Haupt er umgiebt, als für alle andern unnahbar ausgesondert bezeichnet, so bezeichnet hier נָזִיר ein Lebens- und Strebensregime, das den, der es mit freiem Willensvorsatz übernimmt, aus der Mitte seiner Zeit- und Lebensgenossen heraus- und emporhebt und ihm die Aufgabe setzt, ganz קדוש לאלקי' zu sein, mit dem ganzen Sein und Wollen seinem Gotte anzugehören. Er will gleichsam einen נֵזֶר, einen Kreis um sich ziehen, in welchem nur Gott gegenwärtig sein soll. Dies Kreisumsichbilden für Gott, dies gleichsam sich mit Gott und für Gott Isolieren heißt: הזיר לה', und ein solcher Isolierter: נזיר. Es ist dies aber kein räumliches Isolieren, kein Einsiedeln in der Öde; es ist vielmehr eine Geistes- und Gemütsisolierung mit Gott mitten im vielbewegten Volksleben.

V. 3. יין ושכר יזיר: שכר und יין gegenüber hat er den Entfernungskreis um sich zu ziehen. Wie der in das Heiligtum eingehende Priester, wie der zur Gesetzeslehre schreitende Gesetzeslehrer (3. B. M. 10, 9—11) vor Genuß berauschenden Weines sich zu hüten hat, so und in einer noch viel weiteren Ausdehnung hat der Nasir während der ganzen Zeit seines Nasirtums Wein und alles, was vom Weinstocke stammt, von sich fern zu halten. Priester und Lehrer haben im Momente des Priester- und Lehrdienstes sich alles wirklich Berauschenden, freilich selbst in dem geringen Quantum eines רביעית zu enthalten. Das Verbot des Nasirs beschränkt sich zwar nur auf Wein, allein es ist auf alles ausgedehnt, was nur vom Weinstocke stammt, auf alles, was, wenn es gleich selbst nicht im entferntesten berauscht, doch an den Wein erinnert. So lange der Nasir Nasir ist, soll sein Sinn auf das Heiligtum und auf Gottes Gesetz gerichtet sein, so lange der Nasir Nasir ist, soll er unverwandt Priester und Lehrer sein und die Fernhaltung des Weinstockes mit allem, was von ihm stammt, soll ihm die stete Mahnung sein, sich die ungetrübte Klarheit des Geistes und die unaufgeregte Ruhe des Gemütes zu bewahren, die die Nasirarbeit an seinem denkenden und empfindenden Innern erfordert.

מיין ושכר. Während oben 3. B. M. 10, 9 nach der vom רמב"ם rezipierten Auffassung das שכר teils erläuternder Zusatz: יין und zwar כדרך שכרותו, in berauschender Weise, teils den Begriff auf alle berauschenden Mittel שאר משכרין ausdehnende

4. כֹּל יְמֵי נִזְרוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מִגֶּפֶן הַיַּיִן מֵחַרְצַנִּים וְעַד־זָג לֹא יֹאכֵל׃

4. So lange seine Nasirtage dauern soll er von allem, was aus dem Wein spendenden Weinstocke bereitet wird, von Kernen bis Hülse, nichts essen.

5. כָּל־יְמֵי נֶדֶר נִזְרוֹ תַּעַר לֹא־יַעֲבַר עַל־רֹאשׁוֹ עַד־מְלֹאת הַיָּמִם אֲשֶׁר־יַזִּיר לַיהוָה קָדֶשׁ יִהְיֶה גַּדֵּל פֶּרַע שְׂעַר רֹאשׁוֹ׃

5. So lange die Tage seines Nasirgelübdes dauern, soll kein Schermesser über sein Haupt kommen; bis die Tage voll sind, in denen er Gott die Nasiraufgabe zu lösen übernommen, soll es heilig sein, indem er ungehemmt wachsen läßt das Haar seines Hauptes.

Erweiterung ist — (siehe Kerithot 13 b שו"ת רשב"א 363) —, ist hier durch die folgende Angabe: וג, חרצנים, ענבים, חומץ auch שכר nur als Teilbegriff פרט des Gesamtbegriffes כלל: מכל אשר יעשה מגפן היין zu verstehen, und ist somit יין noch schwacher, junger Wein, מגחו, noch nicht vierzig Tage alt, und שכר schon alt gewordener, berauschender. So אונקלוס: מחמר חדת ועתיק. Das ganze Satzgefüge (Verse 3 u. 4) ist פרט וכלל מיין ושכר יזיר פרט מכל אשר יעשה מגפן היין כלל מחרצנים ועד וג חזר ופרט: ופרט וכלל ופרט אי אתה דן אלא כעין פרט (es hat diese Satzform ganz die Geltung wie כלל ופרט וכלל ופרט der zum כלל erhobene פרט beschränkter zu fassen, siehe 3. B. M. S. 209, nur ist bei פרט וכלל ופרט אי איכא פרטא דדמי משני צדדין מרבינן בחד צד מה הפרט מפורש פרי ופסולת פרי (z. B. חומץ Raschi) אף כל לא מרבינן (siehe Nasir 34 b) פרי ופסולת פרי.

וכל משרת ענבים. שרה, chaldäisch: lösen, auflösen (daher erlauben, wie הֵתֵר), einweichen, kommt nur hier und zwar in letzterer Bedeutung vor. Davon scheint auch שִׁרְיוֹן: der Panzer. Es ist weich, d. i. gefügig und schmiegsam gemachtes Metall durch lose Verbindungen von Metallschuppen. Nasir 37 a giebt es zwei Auffassungen von משרת ענבים, entweder: שרה ענבים ביין ויש בהן טעם יין, daß man Weintrauben in Wasser so lange eingeweicht, bis dem Wasser Weingeschmack mitgeteilt, und wäre dies dann ein Beispiel für den allgemeinen gesetzlichen Begriff, daß: טעם כעיקר, daß ein in einen erlaubten Stoff eingedrungener, sich nur noch im Geschmack kundgebender איסור-Stoff seinen איסור-Charakter nicht eingebüßt hat; oder: ששרה פתו ביין ואכל כזית מפת ומיין, daß er von Brot und Wein zusammen ein כזית gegessen habe, wo der mitgenossene היתר, das Brot, den שיעור des איסור ergänzt, היתר מצטרף לאיסור, ein Satz, der dann nur bei איסורי נזיר Anwendung fände (siehe 3. B. M. Kap. 6, 11 und 4. B. M. Kap. 31, 23).

V. 4. מחרצנים ועד וג. Nach ר' יוסי (Nasir 34 b), sind חרצנים die Kerne und וג ist die äußere Hülse. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Traubenkerne חרצן von חרץ eingraben, wegen der Einkerbungen heißen, die sie charakterisieren, und וג, lautverwandt mit זך, die klare durchsichtige Hülse.

V. 5. כל ימי נדר נזרו, bei dem Verbote des Weingenusses und der Leichenberührung heißt es: כל ימי נזרו, כל ימי הזירו, beide gebieten selbst ein Fernhalten von Objekten und gehören somit selbst zur konkreten Verwirklichung des נזר, des in enge Grenzen sich beschränkenden Nasirkreises. Das Verbot des Haarscherens ist aber nicht selbst als eine solche Beschränkung zu begreifen, es ist nicht selbst ein konkretes נזר, aber es ist Ausdruck des נדר נזר, es charakterisiert die Persönlichkeit, die ein Nasirgelübde übernommen. — תער, von ערה entblößt sein, wie תבל von בלה, ein Instrument, das

6. כָּל־יְמֵי הַזִּירוֹ לַיהוָה עַל־נֶפֶשׁ מֵת לֹא יָבֹא׃

6. So lange die Tage seiner Gott zu lösenden Nasiraufgabe dauern, darf er in die Nähe der Person eines Gestorbenen nicht kommen.

---

die Haut blos legt, nackt macht. Nasir 39 a u. b lehrt die Halacha, daß auch jede andere Entfernung des Haares unter das Verbot begriffen ist, wenngleich nicht mit dem תער, dem eigentlichen Schermesser. Dieser Erweiterung willen bringt der Text, statt des gewöhnlichen גלח, die Umschreibung לא יעבר על ראשו, und erweitert das beschränkende תער durch לא יעבר, im Gegensatz zu והעבירו תער (Kap. 8, 7), wo vielmehr das allgemeine והעבירו durch das folgende תער beschränkt wird (siehe daselbst). Das Verbot liegt nicht im תער, sondern in der Wirkung, in der Enthaarung des Hauptes. Wird doch daher auch diese verbotene Wirkung noch besonders durch den Gegensatz, die beabsichtigte Wirkung des Nichtscherens, קדוש יהי' גדל פרע וגו' hervorgehoben, und somit dem Nasir das Enthaaren des Hauptes durch לא תעשה und עשה verboten. Er übertritt beide auch sogar mit der Entfernung eines Haares (daselbst 39 a). — קדש יהי', das Haupt, vergl. V. 11. וקדש את ראשו, das Haupt soll heilig sein, er soll seinem Haupte das Gepräge der Heiligkeit werden lassen, גדל פרע שער ראשו, indem er ungehemmt, eigentlich: in Ungehemmtheit, wachsen läßt das Haar seines Hauptes. Diesen Charakter eines ungehemmten Haarwuchses erlangt das Haar nach Nasir 5 a in mindestens dreißig Tagen, daher סתם נזירות ל' יום (daselbst); wo keine längere Dauer eines Nasirgelübdes ausgesprochen worden, ist die geringste Frist dreißig Tage. Ist doch, wie der Text hier sagt, der Haarwuchs Ausdruck des נדר נזרו, des auf ihm ruhenden Nasirgelübdes. Wir haben bereits zu 3. B. M. 14, 8 angemerkt, wie das Haar als ein den Einfluß von außen mindernder, isolierender Körperteil betrachtet wird, so, daß das rückhaltlose, jedes Fürsichsein aufgebende Eintreten in die, resp. Sichhingeben an die soziale Gesamtheit in תגלחת לוים und תגלחת מצורע den entsprechenden Ausdruck finden konnte. Der Gegensatz, ein ungehemmtes Wachsenlassen des Haares, spräche somit ein in sich selbst sich zurückziehendes Isoliren, spräche eben die Zurückgezogenheit, das mehr Versenken in sich selbst aus, das sich der Nasir für die Zeit seines Nasirgelübdes zur Aufgabe setzt. Er will, ohne räumlich aus dem Zusammenhange mit der Welt hinauszutreten, während der Dauer seines Nasirgelübdes zur geistigen und sittlichen Arbeit an sich selbst (siehe V. 3), mehr mit Gott, seinem Heiligtum, seiner Lehre und — mit sich verkehren. An dies Gelübde mahnt ihn der ihn isolierende Haarwuchs seines Hauptes. Sein Haupt trägt daher das Zeichen seines heiligen Vorsatzes, wird heilig, wird קדוש, wie alles, was die Bestimmung trägt, uns unserer geistigen und sittlichen Vollendung nahe zu bringen, ein קודש ist und קדוש heißt (siehe 2. B. M. S. 431 und 3. B. M. S. 498).

V. 6. כל ימי הזירו לד' וגו'. Hier heißt es nicht einfach wie V. 4 und 5: כל ימי נזרו, oder: כל ימי נדר נזרו, sondern: כל ימי הזירו לד'; denn dieses טומאה-Verbot des Nasirs fließt eben aus der Beziehung des Nasirtums zu „Gott" und soll eben diese Beziehung ungetrübt gegenwärtig halten. — על נפש מת וגו'. נפש ist in der Regel feminin. Es ist daher מת wohl nicht Attribut zu נפש, sondern entweder Genitiv zu נפש, wie נפשות מת (3. B. M. 21, 11), oder es ist Apposition: eine נפש, die jetzt als מת daliegt. Eine solche Apposition ist offenbar במת בנפש (Kap. 19, 13). Die נפש חיה des Menschen ist nie מתה. Aber die נפש, die Menschenindividualität, die Menschenpersönlichkeit (siehe 1. B. M. 1, 20), die uns bis dahin nur in dieser leiblichen Erscheinung gegenwärtig war, sie wird uns unwillkürlich auch jetzt durch das gestorbene Leibliche derselben wieder vergegenwärtigt. Es ist eigentlich nicht eine נפש, die vor uns

liegt, es ist ein מת, allein das מת vergegenwärtigt uns die נפש, und eben, daß wir nicht objektiv die מיתה auf die נפש beziehen, ist eines der Motive der טומאת מת (siehe 3. B. M. S. 236 f. und 4. B. M. Kap. 19). Mit geflissentlicher Sorgfalt wählt daher überall der Text in dieser Beziehung Ausdruck und Stellung der Worte. Hier, wo nicht von Berührung, sondern von ביאה, von räumlichem Zusammensein die Rede ist, gestattet sich der Text die Stellung, in welcher dies Zusammensein sich zunächst auf נפש und sodann rektifiziert auf מת bezieht. Allein bei נגיעה heißt es nie נגע בנפש במת, sondern הנגע במת בנפש, oder noch deutlicher הנגע במת לכל נפש (Kap. 19, 11); denn die נפש in dem Sinne, in welchem sie hier gedacht ist und gedacht werden soll, ist überhaupt der Berührung unzugänglich. In dieser Richtung dürfte sich auch eine Interpretationseigentümlichkeit des Onkelos erklären. Er übersetzt konstant טמא לנפש: דמסאב לטמי נפשא דאנשא. Er vermeidet also, zu sagen דמסאב לנפשא und schiebt dafür טמי ein, worin Raschi zu Kap. 5, 2 einen chaldäischen Ausdruck für עצמות אדם, für Menschengebeine, erblickt. Ganz so wie Onkelos in Beziehung auf den Gottesbegriff jeder anthropomorphistischen Auffassung durch Umschreibung begegnet, so möchte er auch in Beziehung auf den Seelenbegriff der irrigen Auffassung nicht Raum geben, als könnte die נפש eines Menschen מטמא sein. Er schiebt daher, wo, wie in dem Ausdruck טמא נפש, die טומאה-Wirkung unmittelbar auf die נפש bezogen werden könnte, als ob die נפש berührt worden sei und טומאה gebracht hätte, טמי, das „Gebein", also den toten Körper ein, um auf diesen die Berührung und die bewirkte טומאה zurückzuführen. In der Wirklichkeit ist aber dem schon im Texte durch die Konstruktion mit ל־ begegnet, es heißt nie טמא בנפש, sondern לנפש: die טומאה entspringt durch die Beziehung zu der נפש, in welche man durch Berührung der Leiche gekommen. Wie dann überhaupt ja die symbolische Berührungs-טומאה von der konkreten durch מאכלות אסורות und עריות bewirkten טומאה sich konstant durch die Konstruktionsverschiedenheit von טמא ל־ und טמא ב־ unterscheidet, worauf wir bereits (3. B. M. S. 217) hingewiesen haben.

Wir haben V. 3 aus der Analogie mit 3. B. M. 10, 9—11 geschlossen, daß das Nasirgelübde dem Nasir eine priesterliche Beziehung zum Gesetze erteilt. Durch das ihm hier und im folgenden Verse gegebene Verbot: על נפש מת לא יבא u. s. w., analog dem für den כהן הגדול 3. B. M. 21, 11 ausgesprochenen: ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא, wird er geradezu in hoheprieſterliche Beziehung gehoben. So lange er den ihn für Gott und mit Gott isolierenden Nasirkreis um sich zieht, darf er keiner Leiche nahen. Wir haben schon wiederholt uns zum Bewußtsein zu bringen gehabt, wie die Leiche die Idee des der Unfreiheit seiner physischen Natur erliegenden Menschen und gleichzeitig die Idee einer mit zwingender Notwendigkeit alles bewältigenden Naturgewalt hervorruft, welcher der heidnische Gedanke seine höchsten Altäre erbaut; wie aber das jüdische Gesetzesheiligtum und der in ihm waltende Gottesgedanke den konträrsten Gegensatz zu dieser heidnischen Anschauung zur Voraussetzung hat und sich gerade auf dem Gedanken des freien persönlichen Gottes und des aus Ihm und durch Ihn freien persönlichen Menschen erbaut. Darum war der Tod und alles auf den Tod Hinweisende aus seinen Räumen gebannt, darum durften seine Diener, und in noch höherem Grade sein erster es selbst lebendig im Volke repräsentierender Diener, der Hohepriester, mit keiner Leiche in Berührung kommen. Die Aufschrift קדש לה' auf der hohenpriesterlichen Stirn war der lauteste Protest gegen jenen heidnischen Gedanken, war der entschiedenste Ausspruch: nicht der selbst den freien Menschen niederwerfenden Todesgewalt, לה', Gott, dem Freilebendigen, Leben ewig und ewiges Leben Spendenden, dem Menschen Persönlichkeit von Seiner Persönlichkeit, Freiheit von Seiner Freiheit, Leben von Seinem Leben spendenden Gotte, dessen Bote nur, dessen zur vollen Freiheit erlösender Bote selbst die Todesgewalt ist, Ihm ist das Heiligtum geweiht (vergleiche 2. B. M.

7. לְאָבִיו וּלְאִמּוֹ לְאָחִיו וּלְאַחֹתוֹ לֹא־יִטַּמָּא לָהֶם בְּמֹתָם כִּי נֵזֶר אֱלֹהָיו עַל־רֹאשׁוֹ׃

7. Selbst in Beziehung zu seinem Vater und seiner Mutter, seinem Bruder und seiner Schwester, selbst in Beziehung zu diesen darf er, wenn sie gestorben sind, sich nicht verunreinigen; denn das Diadem seines Gottes ist auf seinem Haupte.

S. 405—407). Was nun die Entfernung von טומאת מת aus מחנה שכינה für das nationale Heiligtum und dessen die Nation zur sittlichen Vollendung erziehende Bestimmung ist, ganz dasselbe ist für den individuell beschränkten Nasirkreis, innerhalb dessen der Nasir seiner sittlichen Vollendung leben will, die Entfernung von טומאת מת aus dem Nasirkreis.

Der soziale Menschenverkehr, aus welchem der Nasir zeitweilig sich zurückgezogen, um mehr sich selbst und seinen Beziehungen zu Gott zu leben, verwirklicht sich durch die innige Vermählung des Sittlichfreien mit dem Physischnotwendigen. Denn eben beide Momente, innig verbunden, Physisches mit Sittlichem innig vermählt, ist der Mensch. Das teilweise Hinaustreten aus dem lebendigen Menschenverkehr kann daher ebenso leicht eine größere Hingebung an das Physischnotwendige, wie eine größere Hingebung an das Sittlichfreie bedeuten, und der Gott, dem der Nasir in seiner Zurückgezogenheit sein Sinnen und Trachten weiht, kann sehr leicht die zur Allmacht potenzierte Naturgewalt werden, die ihre Triumphe in dem sinnlichen Grabe der Sittlichkeit feiert und ihre Trophäen in der Öde über Gräbern und Leichensteinen findet. Daß dieses nicht also, daß vielmehr der Gott, dem der Nasir seinen ihn isolierenden Nasirkreis weiht, der freipersönliche, den Menschen zur sittlichfreien Persönlichkeit befähigende und berufende Gott, daß es ד׳ sei, dem und dessen Worte des Lebens der Nasir sein Sinnen und Streben zuwenden, daß er in seiner Selbstumschränkung nur in noch erhöhtem Maße sich für ein sittlichfreies Pflichtthatenleben vor Gottes Angesicht rüsten soll und rüsten will, daß seine Zurückgezogenheit dem „Leben" in seiner höchsten Potenz und nicht dem Ersterben und der Erstorbenheit geweiht ist, daß sein מחנה שכינה ein מחנה des אלקי׳ חיים sein soll, das, diese Mahnung und Erinnerung, bannt hoheprieſterlich Tod und Leiche aus seiner Nähe.

V. 7. כי נזר אלקיו על ראשו: der seine Selbstumschränkung ankündigende Haarwuchs seines Hauptes spricht es aus, daß er „seinem Gotte" sich geweiht halte, und seine Fernhaltung von טומאת מת soll aussprechen, Wen er als „seinen Gott" begreift; soll aussprechen, daß אלקי׳ חיים ד׳ הוא אלקיו! So wird das ציץ des Hohenpriesters נזר הקדש genannt (2. B. M. 29, 6 u. sonst; vergl. 3. B. M. 21, 12). — Durch das ganz allgemein gehaltene Verbot על נפש מת לא יבא (V. 6) wäre bereits die Berührung jeder Leiche, auch die der nächsten Verwandten, dem Nasir untersagt gewesen; wenn gleichwohl der Text V. 7 noch ausdrücklich לאביו u. s. w. hervorhebt, so will dies nach der Halacha Nasir 48 a u. b andeuten, daß zwar Verwandtschaftsrücksichten, auch die heiligsten, wie in Bezug auf Vater und Mutter u. s. w. den Nasir nicht zur טומאה veranlassen dürfen, daß es aber eine Humanitätspflicht, die Bestattung einer sonst ohne Annehmer bleibenden Leiche, מה מצוה giebt, der gegenüber auch das טומאה-Verbot des Nasirs zurückstehen müsse, und selbst wo die קדושה kumuliert aufträte, er wäre ein כה״ג und נזיר und sei in Begriff, die ernstesten Mizwoth zu erfüllen, שהי׳ הולך לשחוט לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו לא יטמא אבל את פסחו ולמול את בנו, auch da heiße es: מטמא הוא למת מצוה.

8. כָּל יְמֵי נִזְרוֹ קָדֹשׁ הוּא לַיהוָה׃

9. וְכִי יָמוּת מֵת עָלָיו בְּפֶתַע פִּתְאֹם וְטִמֵּא רֹאשׁ נִזְרוֹ וְגִלַּח רֹאשׁוֹ בְּיוֹם טָהֳרָתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יְגַלְּחֶנּוּ׃

8. So lange seine Nasirtage dauern, ist er Gott heilig.

9. Und wenn jemand in unvorhergesehener Plötzlichkeit neben ihm stirbt, und dies seinem Nasirhaupte die Reinheit nimmt, so schert er sein Haupt am Tage seiner wieder erlangten Reinheit, am siebten Tage schert er es.

V. 8. כל ימי נזרו וגו׳ spricht zusammenfassend die ganze Bedeutung des Nasirtums und speziell deren Zusammenhang mit dem טומאה-Gesetz aus, das ihr zum Ausdruck dienen soll (siehe V. 2).

V. 9. בפתע פתאום. Kerithot 9a wird פתע durch שוגג erläutert, wie אם ואמר ד׳ פתאום אל wie אונס durch פתאום (Kap. 35, 22), בפתע בלא איבה הדפו משה (Kap. 12, 4), gleichzeitig aber auch durch מזיד wie ערום ראה רעה ונסתר ופתיים עברו ונענשו (Prov. 22 3), wo, wie Raschi hinzufügt, das נענשו voraussetzt, daß die Handlung der פתיים nur במזיד geschehen sein könne, und lehrt daher dort auch die Halacha, daß auch במזיד die hier Verse 9—12 bestimmten Folgen, die Aufhebung der bereits zum Teil geleisteten Lösung des Gelübdes und die vorgeschriebenen Opfer, eintreten, so, daß נזיר zu den wenigen Fällen gehört, die מביאין על הזדון כשוגג, die selbst nach einem במזיד geschehenen Vergehen ein קרבן zu bringen haben. Offenbar erblickt diese Halacha die Grundbedeutung sowohl von פתע als פתאום in פתה, der Wurzel von פתי. פתה, verwandt mit פתח, bezeichnet jene Offenheit des innern Sinnes, die den äußeren Einwirkungen wehrlos ausgesetzt ist. Es bezeichnet somit sowohl den Mangel an Erfahrung und Einsicht des Urteils, als der Umsicht und Vorsicht des praktischen und sittlichen Verfahrens. פתי יאמין לכל דבר, der פתי glaubt alles (Prov. 14, 15), und פתיים עברו ונענשו, und פתאים übertreten auch mit vollem Bewußtsein das Sittengesetz, weil sie die Folgen nicht beachten. פתע ist nun der Zustand der Sorglosigkeit, die von dem Eintritt von Erfolgen und Ereignissen überrascht wird, die sie sehr wohl hätte voraussehen können, wenn sie überhaupt an das gedacht hätte, was nach den Gesetzen der Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit zu erwarten war. Es entspricht daher im sittlichen Gebiete vollkommen dem Begriffe von שוגג (siehe 3. B. M. 4, 2). פתאום hingegen bezeichnet den Eintritt eines Ereignisses, das ganz außer dem Bereiche der Berechnung lag, dem gegenüber die Menscheneinsicht überhaupt פתי und die Menschen פתאים, durch keine Erwartung vorbereitet und gewaffnet sein konnten. Es ist das Plötzliche, Überraschende an sich, das also im sittlichen Gebiete dem אונס entspricht. Daher in Jesaias (29, 5 und 30, 13) die Kombination לפתע פתאום und לפתע פתאום zur Charakterisierung des durch Gott herbeigeführten Zusammenbruches der Tyrannei und des Unrechts. Das Ereignis ist an sich ein פתאום, ein völlig außerhalb gewöhnlicher Berechnung liegendes, den Gottesfinger offenbarendes, und es tritt um so wuchtiger ein, weil es לפתע kommt, weil es Sorglosigkeit vorfindet, weil die Gewaltigen nicht einmal an die gewöhnlichen Folgen ihrer Tyrannei und ihres Unrechts dachten. Die Halacha begreift nun im sittlichen Gebiete auch das reine מזיד als פתאום, als ein eigentlich außer aller Erwartung liegendes Ereignis. Denn daß ein Mensch mit vollem Bewußtsein des Charakters und der Folgen — denn das ist ja der gesetzliche Begriff von מזיד, wie er in התראה zu Tage tritt — das Gesetz übertreten werde, liegt eigentlich außerhalb aller normalen Voraussetzung. פתע ist subjektiv, es bezeichnet das Verhalten des Bewußtseins eines Menschen zu den

10. וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי יָבִא שְׁתֵּי תֹרִים
אוֹ שְׁנֵי בְּנֵי יוֹנָה אֶל־הַכֹּהֵן אֶל־
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃
11 וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶחָד לְחַטָּאת
וְאֶחָד לְעֹלָה וְכִפֶּר עָלָיו מֵאֲשֶׁר חָטָא

10. Und am achten Tage bringt er zwei Turteltauben oder zwei junge Tauben zum Priester zum Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeltes,

11. der Priester vollzieht eine als Entsündigungsopfer und die andere als Emporopfer und erwirkt für ihn

---

Ereignissen, die ihn treffen und zu den Handlungen, die von ihm ausgehen. פתאום ist aber objektiv und bezeichnet den Charakter eines Ereignisses oder einer Handlung an sich. Es kann daher ebensowohl אונם, den Charakter eines Ereignisses bezeichnen, das weder von dem, den es trifft, noch überhaupt zu erwarten stand, oder מזיר den Charakter einer gesetzwidrigen Handlung, die freilich von dem, der sie geübt, mit vollstem Bewußtsein ausgeführt worden, eben darum aber an sich völlig außer aller Erwartung stand. Nach der Halacha umfaßt also hier der Ausdruck בפתע פתאום alle drei Momente des Bewußtseins, שוגג, אונס, מזיר. Wie immer er einer Leiche nahe gekommen, sei es in gemeinsamer Überdachung (אהל, siehe Kap. 19, 14), oder durch Berührung, so macht dies sein bisher gehaltenes Nasirtum ungültig, verpflichtet ihn zu תגלחת und קרבן und zu erneueter Erfüllung seines Gelübdes. Einen אונס-Fall nimmt die Halacha aus. Es ist der, daß ihm erst nach völlig gelöstem Nasirgelübde und Opferdarbringung zum Bewußtsein kommt, daß er während seines Nasirtums mit einem מת in Berührung oder Überdachung gewesen, das aber zur Zeit dieser Berührung oder Überdachung durch seine örtliche Lage noch dem Bewußtsein aller Menschen entzogen geblieben war. Dieser Fall heißt איהו טומאת ההתום כל שאינו מכירה אחד בסוף העולם, טומאת ההתום. Die nachträgliche Erfahrung einer טומאת ההתום hebt rückwärts das bereits völlig gelöste Nasirtum nicht auf (Nasir 63 a). Diese Bestimmung von טומאת ההתום findet nur bei נזיר ועושה פסח, bei erfüllter Nasir- und Peßachopferpflicht und nur bei מת Anwendung, לא אמרו טומאת ההתום אלא למת בלבד, nicht aber bei anderen טומאות, die bei עושה פסח störend eingetreten sein können (daselbst).

וטמא ראש נזרו: die durch מת vergegenwärtigte טומאה-Idee steht in solchem Gegensatze zu dem durch seinen Haupthaarwuchs angekündigten Nasirtum (V. 6), daß, wenn diese טומאה-Idee nicht durch völlige Unterbrechung des bisher gehaltenen Nasirtums zurückgewiesen wurde, sie die heiligende Nasirweihe in ihr Gegenteil verwandeln würde. Daher: וגלח ראשו ביום טהרתו, daher hat er, nachdem er durch הזיה בשלישי ובשביעי (K. 19, 12) wieder in das Stadium der טהרה eingetreten, durch gänzliches Abscheren seines Nasirhaares, das durch die טומאה herbeigeführte gänzliche Aufheben seines bisherigen Nasirtums zu bekunden, und zwar ביום השביעי יגלחנו, er braucht nicht erst zu warten, bis er durch טבילה und שמש הערב völlig טהור geworden; denn diese תגלחת gehört mit zu dem Ausdruck des zu beseitigenden durch טומאה verletzten Nasirtums, nicht aber zu dem Antritt des wiedererlangten טהרה-Stadiums, wie die folgenden קרבנות, die erst nach שמש הערב am achten Tage zu bringen sind, jedoch nicht wie תגלחת שני' של מצורע (3. B. M. 14, 9), die mit zu der Wiederherstellung der טהרה gehört und der daher erst שמש הערב gefolgt sein muß, wenn die קרבנות gebracht werden sollen, vielmehr נזיר שגלח בשמיני מביא קרבנותיו בו ביום (Nasir 44 b).

VV. 10 u. 11. וביום השמיני וגו'. Ein טמא מת gehört nicht wie זב וזבה u. s. w. zu den מחוסרי כפרה, deren טהרה den מקדש und קדשים gegenüber an die Darbringung bestimmter Opfer geknüpft ist, vielmehr ist derselbe nach הזי' שלישי ושביעי und טבילה auch מקדש וקדשים gegenüber טהור. Auch ein Nasir, dessen Nasirtum

עַל־הַנָּפֶשׁ וְקִדַּשׁ אֶת־רֹאשׁוֹ בַּיּוֹם הַהוּא׃

Sühne von dem, was er an der Person gefehlt; und er heiligt wieder sein Haupt an diesem Tage.

12. וְהִזִּיר לַיהוָה אֶת־יְמֵי נִזְרוֹ וְהֵבִיא כֶּבֶשׂ בֶּן־שְׁנָתוֹ לְאָשָׁם וְהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים יִפְּלוּ כִּי טָמֵא נִזְרוֹ׃

12. Er löst dann Gott die Nasiraufgabe während der Tage seines Nasirtums, bringt aber ein Schaf in seinem ersten Jahre als Schuldopfer; die früheren Tage entfallen, denn sein Nasirtum hatte seine Reinheit verloren.

---

durch טומאה מת unterbrochen worden, ist מקדש וקדשים gegenüber mit הערב שמש des siebenten Tages טהור und gehört nicht zu den מחוסרי כפרה im eigentlichen Sinne. Gleichwohl ist er in Beziehung auf den Wiederbeginn eines נזירות טהרה ein מחוסר כפרה, sein נזירות טומאה dauert bis הבאת קרבנותיו so, daß z. B., wenn er nach העריב שמש טמא מת geworden, das Ganze als טומאה אריכתא betrachtet wird und er an dem zweiten achten Tage nur ein קרבן darzubringen hat (Nasir 18 a u. b und Kerithot 8 b). Es hat also der נזיר טמא nach seiner תגלחת zwei Tauben zu bringen, wovon der Priester die eine לחטאת und die andere לעולה zu vollziehen hat. Wir kennen bereits diese Vogelopfer als positiven טהרה-Ausdruck beim Übergang aus dem טומאה-Zustande von יולדת זב וזבה (3. B. M. 12, 8 und 15, 14 u. 29). Sie sind Ausdruck des trotz physischen Erliegens der physischen Seite des Menschen immer zu gewinnenden Aufschwungs zu sittlicher Freiheit und sittlicher Vollendung (חטאת עוף), so wie des trotz gewaltsamsten Erliegens der physischen Seite des Menschen stets energievoll zu bewahrenden Ausharrens auf der Höhe jeder sittlichen Vollendung (עולת עוף — siehe 3. B. M. S. 36 f. 117 und S. 254). Mit diesem positiven Ausdruck der טהרה tritt daher der Nasir in sein erneutes reines Nasirtum ein, וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, und hat er damit, die טומאה-Idee paralysierend, von sich durch deren Gegensatz abgewiesen alles, womit er durch seine Annäherung an jene Leiche gegen die Reinheitsidee des Nasirtums gesündigt (— חטא: er hatte gegen das Nasirtum gesündigt, על הנפש: indem er sich bei einer Leiche befunden hatte, von der ihm gesagt war: על נפש מת לא יבא. So heißt ja der טמא מת schlechtweg: טמא לנפש. הנפש, das מת, das מת עליו וגו׳ (— V. 9 וקדש את ראשו ביום ההוא, und damit heiligt er aufs neue an diesem Tage, am achten, nicht am siebten, der noch der abzuthuenden טומאה angehörte, sein Haupt erneuet dem Nasirtum. Indem hier der Eintritt des neuen reinen Nasirtums einerseits an die Darbringung der Opfer, andererseits doch schon an den Tag geknüpft wird, lehrt die Halacha, daß nicht erst mit der Darbringung aller Opfer, des חטאת, עולה und אשם (V. 13), sondern schon mit der Darbringung des חטאת העוף er sein neues reines Nasirtum antritt (Nasir 18 b).

V. 12. והזיר לד׳ את ימי נזרו וגו׳. Er hat nun aufs neue Gott die von ihm gelobten Nasirtage zu leisten, והביא כבש בן שנתו לאשם, aber noch für das Vergangene ein אשם zu bringen. Es ist dies אשם mit entschiedener Deutlichkeit von den gleichzeitig zu bringenden חטאת und עולה des vorhergehenden Verses getrennt. Es gehört in keiner Weise zu diesen das neue reine Nasirtum einleitenden Vogelopfern. Dieses neue Nasirtum wird völlig unabhängig von diesem אשם betreten. Vor seiner Darbringung heißt es bereits: והזיר לד׳ את ימי נזרו, וקדש את ראשו ביום ההוא, und dann erst: והביא כבש וגו׳ לאשם (Nasir 18 b). Vielmehr muß dasselbe gleichwohl nach seiner Bedeutung noch mit dem Vergangenen in Beziehung stehen; denn eben diese Vergangen-

13. וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר בְּיוֹם מְלֹאת יְמֵי נִזְרוֹ יָבִיא אֹתוֹ אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

13. Dies aber ist die Lehre des Nasirs: Am Tage, wenn seine Nasirtage voll sind, begiebt er sich zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltes,

---

heit wird erst darauf folgend mit והימים הראשנים יפלו völlig zurückgelegt. Wir haben im 3. B. M. als אשם מצורע, אשם תלוי, אשם גזלות, אשם מעילה, אשם שפחה חרופה kennen gelernt, wir haben als gemeinsamen Begriff dieser אשם veranlassenden Verirrungen jenes egoistische Verhalten den Menschen und Sachen gegenüber erkannt, das ungesühnt שממה, Verödung der egoistisch verirrten Persönlichkeit verschulden würde. Alle diese אשמות, bis auf אשם מצורע, sind איל; denn es ist die im Interessen- und Machtgebiete egoistisch voranstrebende Persönlichkeit, deren Vergehen gesühnt und deren künftiges Voranschreiten durch die Weihe der Pflicht geheiligt werden soll (siehe 3. B. M. S. 126 und 421). Nur אשם מצורע ist כבש; denn nicht egoistisches Fortschreiten in der Gesellschaft, sondern egoistischer Gegensatz zur Gesellschaft ist der Charakter der unsozialen Vergehungen, derer der מצורע sich schuldig gemacht und die seine Besserung erzielende „Verödung" herbeigeführt. Bei seinem Wiedereintritt in die soziale Gemeinsamkeit ist ihn zu lehren, sich als כבש, sich als „einfaches Glied der Gottesherde", als einfaches soziales Glied der großen, unter Gottes Leitung „weidenden" Gesellschaft einzureihen, und mit Aufgeben jedes Egoismus und mit selbstloser Hingebung an die gottgewiesenen Zwecke, sein „Streben und sein Ziel" gottgefällig und sein „Schaffen und Genießen" priesterlich zu weihen. Auch den נזיר טמא sehen wir hier, wie מצורע, mit einem אשם, und zwar mit einem כבש als אשם, in letzter Konsequenz seines nun erledigten נזירות טומאה erscheinen, und liegt es nahe, die Bedeutung dieses אשם in einem dem in die soziale Gemeinsamkeit wieder eintretenden מצורע fast gleichen Sinne aufzufassen. Freilich, liegt beim נזיר טמא kein thatsächliches Verbrechen oder Vergehen gegen die soziale Gemeinsamkeit vor. Allein das Nasirgelübde an sich erschiene als eine unsoziale, inmitten der Gesamtheit eine eximierte Sonderstellung arrogierende Anmaßung, wenn ihm nicht eben der geistige und sittliche Veredlung anstrebende Zweck diesen verwerflichen Schein nehmen würde. Ist aber durch טומאה dieser Zweck also vereitelt, daß die bisherige Lösung des Gelübdes als nicht geschehen zu betrachten ist, והימים הראשנים יפלו, so bleibt das bisher Geübte als ein unsoziales, zweckloses und ungerechtfertigtes Sichüberheben und Hinaustreten aus der sozialen Gemeinsamkeit übrig, das noch im אשם כבש seiner Sühne wartet.

והימים הראשנים יפלו כי טמא נזרו. Nur טומאה unterbricht dergestalt die Lösung des Nasirgelübdes, daß die bisher als Nasir gelebten Tage wegfallen und die Lösung des Gelübdes aufs neue beginnen muß, טומאה סוחרת הכל. Wird jedoch von ihm gegen die beiden anderen Nasirverbote היוצא מן הגפן und תגלחת gesündigt, so hebt dies in keinem Fall die bereits als Nasir verlebten Tage auf. Weingenuß unterbricht nicht einmal. Pflichtwidriges תגלחת רוב ראשו fordert nur noch mindestens dreißig Tage נזירות (ר"ה סתם נזירות Nasir 39 a הוספו'), nach רמב"ם verlängert es jedenfalls das gelobte נזירות um dreißig Tage (Nesiroth VI. 2, משנה לחם daselbst — Nasir 44 a; — siehe zu V. 2).

V. 13. וזאת תורת הנזיר. Dies ist aber die normale Lehre für den Nasir, d. h. das, was nach dem normalen Verlaufe eines gelösten Nasirgelübdes zu geschehen hat. — יביא אותו: sich, wie: והשיאו אותם עון אשמה 3. B. M. 22, 10 (ספרי). Er hat also „Sich" eigentlich „darzubringen", d. h. Sich dem Heiligtum mit allem dem darzustellen, was er nun an geistiger und sittlicher Kraft durch das vollendete Nasirtum

14. וְהִקְרִיב אֶת־קָרְבָּנוֹ לַיהוָה כֶּבֶשׂ בֶּן־שְׁנָתוֹ תָּמִים אֶחָד לְעֹלָה וְכַבְשָׂה אַחַת בַּת־שְׁנָתָהּ תְּמִימָה לְחַטָּאת וְאַיִל־אֶחָד תָּמִים לִשְׁלָמִים׃

14. und bringt Gott sein Opfer nahe: ein Schaf in seinem ersten Jahre in seiner Ganzheit zum Emporopfer und ein weibliches Schaf in seinem ersten Jahre in seiner Ganzheit zum Entsündigungsopfer, und einen Widder in seiner Ganzheit zum Friedensopfer.

---

fürs Leben gewonnen. An den Eingang des Gesetzesheiligtums hat er also sich zu stellen und

. V. 14. והקריב וגו', im Gottes Nähe suchenden Opfer auszudrücken, was fortan die Bedeutung seines Lebensinhaltes sein solle. In jugendlicher Frische (בן שנה) und in ungeknickter Ganzheit des Seins und Wollens (תמים) will er fortan in einem männlich zu Gott emporstrebenden Thatenleben (עולה) und in einem sich seiner Haltbedürftigkeit bewußten Beharren auf der Höhe seines sittlichen Standpunktes (חטאת), sich als schlichtes Glied einreihen in die große gottgeführte Herde der sozialen Gemeinsamkeit (כבש und כבשה). Aber der Schwerpunkt des Nasiropfers liegt im איל לשלמים. Dieser bildet den Gegensatz zu dem Nasirtum, das ihn in Zurückgezogenheit vom sozialen Verkehre und in Zurückhaltung von heiterem Genusse die Gottesnähe in der inneren Arbeit an geistiger und sittlicher Selbstveredlung anstreben ließ. Dieses mehr nach innen gekehrte Streben war aber nur ein erziehendes außerordentliches Verhältnis. War sein Nasirtum das rechte und wahre, so soll es nur ein zeitliches Hinaustreten aus der Gemeinsamkeit des sozialen Lebens gewesen sein, um sodann mit um so vollerer, edlerer Kraft, geläutert und gehoben, sich der Lösung der gottgewiesenen Aufgaben hinzugeben, und wie er als Nasir durch Zurückgezogenheit und Zurückhaltung sich kennzeichnete, also nun voranschreitend in edler ungebrochener Kraft (איל תמים) in mustergültigem Beispiele die Aufgabe zu lösen, wie man mitten im strebenden und genießenden sozialen Zusammenleben, getragen von der עולה- und חטאת-Weihe eines thatenreichen und sittenreinen Lebens, den Genuß eines glückselig heiteren Lebens vor Gott gewinne, wie es das jüdischste Opfer (שלמים) zum Ausdrucke bringt.

In der hier bestimmten Opfergruppe ist עולה vor חטאת genannt, oben (V. 11) steht חטאת vor עולה. In der Darbringung geht überall חטאת dem עולה zuvor. Sündenreinheit ist überall die Vorbedingung jeder Thatenweihe. Erst סור מרע und dann עשה טוב. Allein in dem Ausspruche der gesetzlichen Anordnung wechselt die Folge, wie in diesen beiden Versen. So auch 3. B. M. 5, 7: והביא וגו' אחד לחטאת ואחד לעולה. Daselbst 12, 8: אחד לעולה ואחד לחטאת und so auch zuvor V. 6: כבש וגו'. Daselbst 14, 22: והי' אחד חטאת והאחד עולה. Wo das חטאת auf ein wirklich begangenes חטא sühnend zurückblickt, da liegt der Schwerpunkt auf dem חטאת und auch in der Anordnung geht חטאת voran. So bei קרבן עולה und ויורד מצורע und so auch bei נזיר טמא (V. 11). Wo kein wirklich begangenes חטא vorliegt, sondern das חטאת nur den Vorsatz sittlicher Festigkeit gegen jede Versündigung für die Zukunft ausdrückt, da liegt der Schwerpunkt im עולה, dem חטאת als Vorbedingung sich anschließt und daher in der Anordnung nachfolgt, so bei יולדה und so auch hier bei נזיר טהור. Charakteristisch ist es wohl demnach, daß 3. B. M. 9, 2 bei Anordnung der מלואים Aharons חטאת dem עולה, hingegen bei den מלואים der Leviten 4. B. M. 8, 8 in der Anordnung עולה dem חטאת vorangeht. Es bestätigt dies die zu 3. B. M. 9, 2 bemerkte Auffassung der Weisen. daß das עגל בן בקר לחטאת

15. וְסַל מַצּוֹת סֹלֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשֻׁחִים בַּשָּׁמֶן וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם׃

15. Und einen Korb Mazzoth, aus feinem Weizenmehl, mit Öl durchrührte Kuchen und dünne, mit Öl bestrichene Mazzoth, und ihr Huldigungsopfer und ihre Gußopfer.

Aharons auf dessen Verirrung bei der עגל-Sünde des Volkes sühnend zurückblickt. Es war dies aber ja gerade dasselbe Ereignis, bei welchem die Leviten ihre fleckenlose Treue und Hingebung bewiesen, die ja den Grund ihrer späteren Erwählung bilden. Gegensätzlich zu Aharons מלואים blickt ihr חטאת מלואים nur in die Zukunft, und folgt daher dem עולה. Darin dürften denn auch zwei sonst auffallende Momente bei den מלואים der Leviten ihre Erklärung finden. Es wird daselbst V. 8 das עולה nicht ausdrücklich genannt, und der פר, obgleich חטאת חצונית, kam nicht Aharon und seinen Söhnen zum Genuß. Jenes wohl, um den Gegensatz zu Aharon schonend nur anzudeuten, dieses weil, wie bei פרים הנשרפים, eben für dieses חטאת der Priester nicht vorhanden war (siehe zu Kap. 8, 8).

V. 15. וסל מצות. Wie aus V. 17 ersichtlich, schließt sich dieser Korb Mazzabrotes dem איל שלמים an. Außer der zur Hingebung der Menschenpersönlichkeit in עולה und שלמים immer hinzutretenden Huldigungsweihe der von Gott zu empfangenden Güter der Nahrung, des Wohlstandes und der Freude in מנחה ונסכים, die auch hier beiden nicht fehlt, wie der Schluß unseres Verses lehrt: ומנחתם ונסכיהם, wird hier beim Nasir seinem, mustergültiges Voranschreiten in einem von Gott gewährten und Gott geweihten heiteren שלמים-Leben gelobenden איל, der ein solches bedingenden und ihm entsprechenden Beziehung zu den Gütern des Lebens noch ein besonderer Ausdruck im סל המצות gewährt (vergl. die מלואים der Priester 2. B. M. 29, 2). Soll doch im Gegensatz zu der Anomalie des Nasirtums bei seinem Wiedereintritt in die volle soziale Gemeinsamkeit dem Nasir das normale volle Leben mit allen seinen gottdurchdrungenen Beziehungen zum heiligenden Bewußtsein gebracht werden. Unter diesen der rechten Würdigung harrenden Beziehungen ist die Beziehung zu den das äußere Maß unseres Lebensglückes gestaltenden Gütern nicht die am wenigsten zu beachtende. Sie zusammen vergegenwärtigt der סל המצות. Im „Mazzabrotkorb" findet alles, was wir an Glücksgütern besitzen, seine Vergegenwärtigung. Alles soll „Mazza" in unseren Händen sein und bleiben, alles für uns das Gepräge unserer Unselbständigkeit und unserer Abhängigkeit von Gott tragen, und bedeutsam ist der Inhalt dieses Korbes des Nasirs auf בלולה בשמן und auf רקיקי מצות משוחים בשמן beschränkt. Es fehlt מרבכת, das reiche kunstvolle Ölbrot des תורה und der Priester-מלואים. Jener Grad des Wohlstandes kunstreicher Genüsse, wie ihn מרבכת neben dem mit dem Öle des Wohlstandes getränkten חלה-Brote der Begüterung und den dünnen mit dem Öle nur bestrichenen Mazzoth der Beschränktheit, zum Ausdruck und auch zur gottheiligen Weihe bringt, gehört nicht mit zu den normalen Zielen gottdienender Menschenbestrebungen, auf welche von vornherein das Augenmerk des Nasirs gerichtet werden soll. שלמים-Gesinnung und שלמים-Glückseligkeit hat das reiche kunstvolle Lebensbrot nicht zur Voraussetzung. Nahrung und ein größerer oder geringerer Grad von Wohlhabenheit liegen mit in der שלמים-Richtung des normalen Lebens, und sie finden sich im Nasirkorbe repräsentiert (Menachoth 19 a).

ומנחתם ונסכיהם, die normal zu עולה und שלמים gehörenden מנחות ונסכים waren hier besonders zu bemerken, um dem Irrtume zu begegnen, als ob bei dem hier außerordentlichen סל המצות die gewöhnlichen מנחות ונסכים wegzufallen hätten, מפני

16. וְהִקְרִיב הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה וְעָשָׂה אֶת־חַטָּאתוֹ וְאֶת־עֹלָתוֹ׃

16. Und es bringt der Priester vor Gott näher und vollzieht sein Entsündigungsopfer und sein Emporopfer.

17. וְאֶת־הָאַיִל יַעֲשֶׂה זֶבַח שְׁלָמִים לַיהוָה עַל סַל הַמַּצּוֹת וְעָשָׂה הַכֹּהֵן אֶת־מִנְחָתוֹ וְאֶת־נִסְכּוֹ׃

17. Und den Widder vollzieht er Gott als Friedensmahlopfer für den Korb Mazzoth, und es vollzieht der Priester sein Huldigungsopfer und sein Gußopfer.

18. וְגִלַּח הַנָּזִיר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד אֶת־רֹאשׁ נִזְרוֹ וְלָקַח אֶת־שְׂעַר רֹאשׁ נִזְרוֹ וְנָתַן עַל־הָאֵשׁ אֲשֶׁר־תַּחַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים׃

18. Und es schert der Nasir bei geöffnetem Zusammenkunftsbestimmungszelte sein Nasirhaupt und nimmt das Haar seines Nasirhauptes und giebt es auf das Feuer, das unter dem Friedensmahle ist.

שהיה בכלל ויצא לידון בלחם החזירו הכתוב לכללן (ספרי), nach dem hermeneutischen Kanon: כל דבר שהי' בכלל ויצא לדון בדבר החדש אי אתה יכול להחזירו לכללו עד שיחזירנו הכתוב לכללו בפרוש.

V. 17. מלמד שהסל בא חובה לאיל ושחיטת איל ואת האיל וגו' על סל המצות; מקדשן, der Mazzakorb ist Pflichtzubehör zum איל, und die Mazzoth im Korbe erhalten ihre קדושה im Momente der שחיטה des איל, und ist deren קדושה durch die Gesetzmäßigkeit der שחיטה des איל bedingt (Menachoth 46 b). Es hat sich im איל die Persönlichkeit im Zusammenhange mit ihrer Existenz- und Wohlstandshabe zu denken und sie in der שחיטה ihres Selbstseins zur selbstlosen Hingebung an Gott mit zu begreifen. Die קדושה unseres Lebensbrotes ist durch das Aufgeben unseres ganzen Selbstseins bedingt. — ועשה וגו' את מנחתו ואת נסכו. Das מנחה der סלת בלולה בשמן wird ganz dem Altarfeuer übergeben, der נסכים יין wird ganz von der Altarhöhe in den Altargrund hinabgegossen. Durch beides wird der Vorsatz ausgesprochen, daß unsere ganze Existenz und all unser Wohlstand Nahrung des Göttlichen auf Erden zur Erfüllung des göttlichen Wohlgefallens werden und alle unsere Lebensfreude in die Gottesfreude an seinem Menschheitbau auf Erden aufgehen solle. Diesem Aufgehen unseres ganzen irdischen Seins und Lebensglückes in Gott zur Seite gestaltet sich dann die Priesterweihe und der priesterliche Selbstgenuß unseres Lebensbrotes, wie dies durch die Verwendung des סל המצות Verse 19 und 20 zum Ausdruck kommt.

V. 18. וגלח הנזיר וגו'. Das hier gebotene תגלחת und Hingeben des Haares zu dem das שלמים-Mahl kochenden Feuer bildet wohl den sprechendsten Ausdruck für die Bedeutung des zurückgelegten Nasirtums und dessen nur relativen Wert dem nunmehr vor Gott genießenden Leben gegenüber, für welches das Nasirleben nur die erziehend rüstende Vorbereitung gewesen sein soll. War das Wachsenlassen des Haares das Zeichen heiligender Ab- und Aussonderung (V. 5), so ist das vollendete Abscheren der Ausdruck des nunmehrigen Aufhörens dieser Absonderung und des nunmehr wieder völligen Eintrittes in die soziale Gemeinsamkeit. Dieses völlige Eingehen in die Gemeinsamkeit des sozialen Lebens ist nicht etwas nur Erlaubtes, es ist geradezu Mizwa, Pflicht, und so sehr überragt ein im שלמים-Sinne heiteres, vor Gott seines Seins und Strebens sich freuendes, vor Gott genießendes Leben an Wert und Bedeutung ein nur in Zurückhaltung und Enthaltung die sittliche Kraft bewährendes Nasirtum, so sehr hat dieses

19. וְלָקַח הַכֹּהֵן אֶת־הַזְּרֹעַ בְּשִׁלָּהּ מִן־הָאַיִל וְחַלַּת מַצָּה אַחַת מִן־הַסַּל וּרְקִיק מַצָּה אֶחָד וְנָתַן עַל־כַּפֵּי הַנָּזִיר אַחַר הִתְגַּלְּחוֹ אֶת־נִזְרוֹ׃

19. Es nimmt dann der Priester den Vorderfuß gekocht von dem Widder und einen Mazzakuchen aus dem Korbe und eine dünne Mazza, und legt es auf die Hände des Nasirs, nachdem er sich sein Nasirhaupt geschoren,

---

letztere nur den Wert, wenn es zu ersterem führt, daß bei für das שלמים-Opfer geöffnetem Heiligtume das bisher unberührte Haar des Nasirhauptes dem Messer verfällt und sodann dem unter dem Topfe brennenden Feuer hinzugegeben wird, in welchem das שלמים-Opfermahl an heiliger Stätte kocht. Damit ordnet sich das Nasirtum dem שלמים-Geiste und שלמים-Leben wie das Mittel dem Zwecke unter. — פתח אהל מועד: nicht wirklich im Eingange des Heiligtums, sondern bei geöffneter Thüre desselben, zur Zeit, wenn die Thore des Heiligtums für die Darbringung seines שלמים-Opfers geöffnet sind, das ja nur bei geöffneter Thür des Heiligtums geopfert werden darf (3. B. M. 3, 2 und Nasir 45 a).

V. 19. ולקח הכהן וגו׳. הזרוע, הזרוע sind die beiden oberen Glieder des rechten Vorderbeines, korrespondirend den beiden oberen Gliedern des rechten Hinterbeines, welche das שוק הימין bilden, welches nebst חזה, der Brust, normal dem Priester von jedem שלמים-Opfer gegeben wird (Chulin 134 b). חזה ושוק werden dem כהן roh zu Teil, zu ihnen (V. 20) kommt hier beim איל נזיר noch הזרוע hinzu, das aber בשלה, erst nach dem Kochen abgesondert, und gekocht dem כהן gegeben wird. Nach einer Auffassung Chulin 98 b wäre בשלה der Ausdruck für: ganz, אין בשלה אלא שלמה (wohl von שלה, ganz, ungeschmälert, ungestört sein, wie אויבי׳ שלו Klagel. 1, 5, also שְׁלָהּ der ungeschmälerte Zustand, בְּשֶׁלָּהּ in ganzem Zustande), die allgemeinste Auffassung ist jedoch בשלה Femininum von בשל, מבושל במים 2. B. M. 12, 9, und auch nach jener Auffassung wäre זרוע von איל נזיר dem Priester nur gekocht gereicht. Der Unterschied zwischen חזה ושוק und זרוע בשלה dürfte wohl also zu fassen sein. חזה שוק behält das Heiligtum von dem zum Selbstgenusse der בעלים bestimmten Opfertiere für den כהן zurück. Die בעלים gelangen nur zum Selbstgenuß, nachdem sie ihr Denken und Sinnen (חזה) und ihr Erstreben (שוק) dem vom כהן repräsentierten Gottesgesetze geweiht. זרוע בשלה wird jedoch dem כהן von dem bereits ganz zum Selbstgenusse der בעלים zubereiteten Tiere. Es ist ein Anteil des כהן an dem שלמים-Mahle der בעלים: es gehört gleichsam mit zu deren Selbstgenuß; sie werden ihres eigenen Selbsts nicht froh, wenn sie nicht mit ihrem זרוע den כהן bedenken, זרוע ist aber überall das Organ der Macht und daher Ausdruck derselben. Der זרוע ist משל über das, was das שוק erstrebt hat. Es gehört somit זרוע vollkommen in den Begriffskreis des Begüterung anstrebenden und besitzenden איל, und wenn der נזיר vor dem Genusse seines איל שלמים-Mahles dem Priester seinen זרוע zu geben hat, so wird ihn damit gelehrt, sowohl daß das Walten mit allem von Gott Gewährten selbst nur die Aufrechthaltung des vom Priester repräsentierten Gottesgesetzes zum Ziele habe, unser זרוע der זרוע התורה sein soll, als daß wir alles uns von Gott Gewährten nur dann uns im שלמים-Geiste vor Gott freuen können, wenn wir uns bewußt sind, daß unser זרוע den זרוע der תורה, daß unser Gedeihen das Gedeihen des vom כהן repräsentierten Gottesgesetzes mit umschließe.

Indem hier der nur von den כהנים zu genießende זרוע mit dem übrigen den בעלים zum Genusse kommenden Fleische, also איסור (für זרים) mit היתר, zusammen gekocht ist, so wird dies Chulin 98 a u. b zum Musterbeispiele für בטול איסור בששים (siehe daselbst und 3. B. M. S. 208).

20. וְהֵנִיף֩ אוֹתָ֨ם הַכֹּהֵ֜ן ׀ תְּנוּפָ֗ה
לִפְנֵ֤י יְהוָה֙ קֹ֣דֶשׁ הוּא֮ לַכֹּהֵן֒ עַ֚ל
חֲזֵ֣ה הַתְּנוּפָ֔ה וְעַ֖ל שׁ֣וֹק הַתְּרוּמָ֑ה
וְאַחַ֕ר יִשְׁתֶּ֥ה הַנָּזִ֖יר יָֽיִן׃

20. und es wendet sie der Priester in einer Wendung vor Gott; als Heiligtum ist es des Priesters nebst der Brust der Wende und dem Schenkel der Hebe; und dann darf der Nasir Wein trinken.

21. זֹ֚את תּוֹרַ֣ת הַנָּזִ֔יר אֲשֶׁ֥ר יִדֹּ֖ר
קָרְבָּנ֑וֹ לַיהוָה֙ עַל־נִזְרֹ֔ו מִלְּבַ֖ד אֲשֶׁר־
תַּשִּׂ֣יג יָדֹ֑ו כְּפִ֣י נִדְרֹו֩ אֲשֶׁ֨ר יִדֹּ֜ר כֵּ֣ן
יַעֲשֶׂ֗ה עַל֙ תּוֹרַ֣ת נִזְרֹֽו׃

21. Dies ist die Lehre des Nasirs, der Gott sein Opfer für sein Nasirtum gelobt, außer dem, was sein Vermögen ermöglicht; nach seinem Gelübde, das er gelobt, also vollbringt er außer dem für sein Nasirtum Vorgeschriebenen.

ונתן וגו' אחר התגלחו את נזרו וגו'. Erst nachdem er durch תגלחת das Abzeichen seiner bisherigen Isolierung abgelegt, giebt ihm der Priester חלת מצה אחת und הזרוע בשלה und רקיק מצה אחד auf die Hände und läßt ihn damit zugleich mit חזה ושוק dem Allerheiligsten gegenüber im Osten des Vorraumes vor Gott תנופה und תרומה vollziehen. Nicht in der Isolierung, nur in vollem Einschluß in die soziale Gemeinsamkeit erteilt uns erst das Heiligtum die Berechtigung eigenen Sinnens und Erstrebens (חזה ושוק), eigener Machtwaltung (זרוע), die Berechtigung zu eigenem Brote und Wohlstande im Dienste Gottes (חלת מצה ורקיק מצה); erst in vollem Anschlusse an die soziale Gemeinsamkeit erhalten alle diese Momente unseres Selbstseins und Wollens ihre Weihebedeutung für Himmel und Erde (מעלה ומוריד) und für Gottes Gesamtheit auf Erden (מוליך ומביא); erst in unserem vollen Anschlusse an die soziale Gemeinsamkeit werden alle diese Momente ein der תורה zugewandtes Heiligtum קדש הוא לכהן; und erst dann: ואחר ישתה הנזיר יין, tritt der Nasir wieder voll ein in das normale genießende Leben.

Es wird jedoch Nasir 46 a gelehrt, daß der Vollzug dieser Handlungen in ihrer Gesamtheit מצוה, jedoch nicht מעכב sei, daß vielmehr, wenn derselbe unterbrochen worden, schon nach der Darbringung des ersten Opfers der Nasir dem Weingenusse und dem durch טומאת מת nicht gehinderten Verkehre wiedergegeben ist.

V. 21. זאת תורת וגו' מלבד וגו' כן יעשה על תורת נזרו. Dies ist das dem Nasir für den Schluß seines Gelübdes Vorgeschriebene. Dabei steht es ihm jedoch frei על תורת נזרו, außer und neben der Erfüllung dieses ihm Vorgeschriebenen noch durch עולות ושלמי נדר ונדבה seinen besonderen Gedanken, Empfindungen, Gesinnungen und Vorsätzen Ausdruck zu geben.

Vergegenwärtigen wir uns diese ganze Institution des Nasirtums, so ist sie eine jedem Individuum im Volke eröffnete Gestattung, für das Bedürfnis einer von ihm angestrebten geistigen und sittlichen Veredlung sich zeitlich zu einer priesterlichen, ja hohenpriesterlichen Stellung zu erheben, in welcher sein Gott nahendes Streben durch Fernbleiben von טומאת מת sich wesentlich kennzeichnet. Es entspricht dies daher offenbar dem מחנה שכינה aus שילוח טמא מת.

Die drei פרשיות: נזיר und סוטה, גזל הגר im Zusammenhange zu der vorangegangenen פרשת שלוח מחנה geben daher die Gedankenparallele:

מחנה ישראל aus שלוח מצורע findet seine konkrete Verwirklichung in פרשת גזל הגר, der die Gottesgegenwart im sozialen Volksleben bekundenden Institution;

22. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

22. Gott sprach zu Mosche:

23. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־בָּנָיו לֵאמֹר כֹּה תְבָרֲכוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אָמוֹר לָהֶם׃ ס

23. Sprich zu Aharon und zu seinen Söhnen: So sollt ihr Jisraels Söhne segnen — zu sagen ist zu ihnen —

שלוח זב וכה aus מחנה לויה findet seine konkrete Verwirklichung in פרשת סוטה, der die Gottesgegenwart im keuschen Geschlechtsleben der Familie bekundenden Institution;

שלוח טמא מת aus מחנה שכינה findet seine konkrete Verwirklichung in פרשת נזיר, der die Gottesgegenwart für jedes in geistiger und sittlicher Heiligung zu Gott aufstrebende Individuum bekundenden Institution.

Alle drei drücken der Gesellschaft, der Familie, dem Individuum den Gott heiligen Stempel auf.

V. 23. דבר אל־אהרן וגו׳, nicht eine Ermächtigung, eine Pflicht wird hier den Aharoniden erteilt, Jisraels Söhne zu segnen. Es ist der Priestersegen nicht ein Ausfluß ihres Wohlwollens, sondern er ist mit ein Bestandteil ihres Dienstes am Heiligtume. לעמד לפני ד׳ לשרתו ולברך בשמו wird 5. B. M. 10, 8 dieser Dienst definiert. Ebenso daselbst 21, 5: כי בם בחר ד׳ אלקיך לשרתו ולברך בשם ד׳. Es gehört somit ברכת כהנים zum שרת und ist eng damit verbunden. Es steht der Priester im Dienste vor Gott und spricht in Seinem Auftrage mit Seinem Namen den Segen aus. Daher nur בעבודה, im Momente der zu vollendenden Gesamtopferhandlung hatten die כהנים den Segen zu sprechen, — ganz so wie Aharon 3. B. M. 9, 22: וישא אהרן את ידו אל העם ויברכם וירד מעשת החטאת והעלה והשלמים, — und auch בגבולין, in den Gebetversammlungen außer dem מקדש, auch noch in unseren heutigen Gebetversammlungen, hat כל כהן שאינו עולה בעבודה sich anzuschließen, und ברכת כהנים nur der עבודה שוב אינו עולה, jeder כהן, der sich nicht während der noch im Vortrage begriffenen עבודה (רצה) anschickt, zu dem für das Aussprechen der ברכת כהנים bestimmten erhöhten Platz (דוכן) hinanzugehen, der bleibt für diesmal zurück (Sota 38 b). Indem somit ברכת כהנים zum שרת gehört und einen Teil der עבודה bildet, hat der Priestersegen auch ganz den Charakter aller עבודה-Handlungen, seine Bedeutung liegt in seinem objektiven gegebenen Inhalte, und der ministrierende, aussprechende Priester ist nichts als das bestellte Organ, durch welches dort die Handlung und hier das Wort zum Ausdrucke kommt. Was der Tod der ersten, edelsten Priesterjünglinge für die Gesamtעבודה besiegelt hat, daß nur der „vorgeschriebene" Akt עבודה sei, jedes aber willkürlich Ersonnene, אשר לא צוה זרה: das Gegenteil Gott dienender Handlung sei, das gilt auch in vollem Maße von ברכת כהנים. כה תברכו את בני ישראל lautet das Gesetz: So habt ihr Jisraels Söhne zu segnen, כה, das Vorgeschriebene in vorgeschriebener Weise, und lehrt die Halacha Sota 38 a: כה: בלשון הזה, בלשון הקדש: dieselben Worte in der Ursprache; בעמידה: stehend, in Dienststellung; בנשיאות כפים: mit erhobenen Händen, auf Gott hinweisend (siehe V. 27), nicht mit horizontal gestreckten, erteilenden Händen. Jüdische Priester erteilen keinen Segen. פנים כנגד פנים: von Angesicht zu Angesicht, und בקול רם: laut. Der Priestersegen hat keine magische, im Priester oder in der Formel liegende Kraft. Die Auffassung des Segnenden gehört wesentlich mit zum Segen, ja, macht ihn ganz eigentlich zu solchem (siehe V. 27). Die Bestimmungen בעמידה, בלשון הקדש, פנים כנגד פנים, בקול רם, nicht בלחש, liegen alle einfach schon in dem „כה". So wie ich euch im Namen Gottes das Gebot überbringe, so habt ihr

24. יְבָרֶכְךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ׃ ס

24. Es ſegne dich Gott und behüte dich.

25. יָאֵר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ׃ ס

25. Es erleuchte Gott ſein Angeſicht dir und begnade dich.

---

auch im Namen Gottes es zu erfüllen (לבוש א"ח 128), und wenn ein Teil derſelben Sota 38 a noch mit Hinblick auf das אמור להם nachgewieſen wird, das doch ebendaſelbſt auf die an die כהנים zu richtende Aufforderung bezogen wird, ſo dürfte dies auf der Vorausſetzung der gegenſeitigen Gleichheit dieſer Beziehungen beruhen. Endlich אמור להם: zu ſagen iſt es ihnen. Wie du, Moſes, Aharon und ſeinen Söhnen gebieteſt, den Segen auszuſprechen, ſo ſoll immer in jedem einzelnen Falle erſt an ſie die Aufforderung ergehen, den Segen auszuſprechen, ſonſt ſind ſie nicht verpflichtet und nicht berechtigt, den Segen auszuſprechen. Laut ſind ſie durch den Vertreter der Gemeinde — (חזן הכנסת, חזן: im talmudiſchen Sinne der Synagogenaufſeher oder -Diener, שמש הכנסת oder המתעסק בצרכי בית הכנסת, nicht zu verwechſeln mit ש"ץ, שליח צבור, dem Vertreter der Gemeinde im Gebete, dem Vorbeter. תוספו' Berachoth 34 a. Wenn bei uns dieſe Aufforderung durch den Vorbeter geſchieht, ſo thut er dies auch nur durch Delegation, als חזן: im Namen der Gemeinde) — dazu aufzufordern, ja, ſelbſt nachdem ſie bereits in Folge dieſer Aufforderung das erſte Wort geſprochen, wird ihnen jedes folgende Wort des Segens — (nach unſerem Brauche immer ſogar ſelbſt das erſte Wort) — vorgeſprochen, und ſie haben nur den Segen nachzuſprechen, der ihnen von dem Vertreter der zu ſegnenden Gemeinde ausgeſprochen iſt, und nach Maimonides הל' תפלה XIV, 13 gehört auch dieſes mit zur Ausführung der mit אמור להם gegebenen geſetzlichen Vorſchrift. Unſere Prieſter ſind demnach bei ihrem Segenſprechen vollkommen paſſives Organ, nur in Folge Aufrufs der Gemeinde und nur den ihnen namens der Gemeinde vorgeſprochenen Segen ſprechen ſie aus. Es iſt alſo in Wahrheit die Gemeinde, die durch ihren Mund den von Gott vorgeſchriebenen Segen über ſich ausſprechen läßt.

An einen einzelnen ergeht nicht der Aufruf כהן ולאחד אינו, לשנים קורא כהן קורא כהן (Sota 38 a). Sollte nicht vielleicht dem Auftreten eines Mannes zum Segenſprechen leicht ein dieſe Einzelperſönlichkeit überhebender Schein zuerteilt werden können und darum der Aufruf „כהן" zu unterbleiben haben? Die durch das אמור להם geforderte Paſſivität beim Segenausſprechen dürfte übrigens auch bei dem einzelnen durch das Vorſprechen des יברך gewahrt ſein (ſiehe א"ח 128, 13. — zu מ"א Nach Auffaſſung einiger iſt מן התורה einem einzelnen כהן das Gebot ברכת כהנים gar nicht erteilt.)

wird Sota 38 a auf die an die כהנים zu richtende Aufforderung bezogen. So auch ת"א: כד תימרון להון (ſiehe oben).

V. 24. יברך וגו'. Da dies יברך durch den Nachſatz וישמרך ergänzt wird, ſo bezieht ſich wohl die hier ausgeſprochene ברכה zunächſt auf ſolche Güter, hinſichtlich derer wir, wenn ſie ſchon gewährt ſind, der שמירה, des Schutzes bedürfen, daß ſie uns erhalten bleiben, daß deren Beſitz uns wahrhaft zum Heile gereiche. So auch ספרי (5. B. M. 28, 3): בברכה המפורשת ברוך אתה בעיר וברוך אתה בשדה ברוך טנאך ומשארתך וגו' יברך ד' בנכסים וישמרך בנכסים, וישמרך בגוף, וישמרך מיצר הרע, וישמרך שלא ישלטו אחרים עליך, וישמרך מן המזיקים. Es bildet ſomit das Gedeihen aller leiblichen und materiellen Güter und der Schutz vor allem Schadenden den Inhalt dieſes erſten Segenſatzes.

V. 25. יאר וגו'. Vergl. בעמוד אש להאיר להם (2. B. M. 13, 21) להאיר ברקיו תבל (Pſ. 77, 19), האירו ברקים תבל (Nehemias 6, 12), האירו להם את הדרך

26. יִשָּׂא יְהוָה ו פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: ס

26. Es trage Gott sein Angesicht dir zu und gründe dir Frieden.

(daselbst 97, 4), wo האיר einen Gegenstand beleuchten, hell machen bedeutet, so daß er gesehen wird. So Ps. 76, 5 נאור אתה von Gott, wenn er durch Allmachtthaten seiner Waltungen sichtbar geworden. Die von ihm ausgehenden Weltereignisse werfen ihre Strahlen auf ihren Urheber zurück und zeigen Ihn in der Größe und Allmacht seiner Herrschaft. פני ד' sind die „Hinblicke Gottes", die Ziele, die er durch Seine Waltungen verwirklichen und durch die zum freien Dienste seines Willens berufene Menschenthat verwirklicht sehen will. So heißt es Ps. 89, 15: צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך, Recht und Gerechtigkeit sind das, worauf Gottes Weltenthron ruht, Liebe und Wahrheit das, worauf Sein Angesicht gerichtet ist.

חנן haben wir bereits zu 1. B. M. 6, 7 in seiner Verwandtschaft mit ענן und הנו als Gewährung des jemandem Wünschenswerten erkannt. Als Ergänzungssatz zu dem vorangehenden יאר וגו' ist es die Gewährung der für das Schauen der uns ins Licht gesetzten פני ד', d. i. für die Erkenntnis und das Verständnis der uns geoffenbarten פני ד' erforderlichen geistigen Begabungen. יאר ד' פניו אליך hieße somit: Gott offenbare dir die Ziele Seiner Waltungen und Seine durch dich zu erreichenden Ziele, — jenes durch Sein Prophetenwort, dieses durch Sein Gesetzeswort, — ויחנך und Er statte dich mit den geistigen Fähigkeiten aus, Seine dir in תורה und נבואה gegebenen Offenbarungen zu verstehen und aus ihnen Seine Waltungen in der Geschichte und deine Aufgaben im Leben zu erschauen. So auch in ספרי: יאר זה מאור תורה שנא' כי נר מצוה ותורה אור, ויחונך יחנך ויחונך בדעת ובבינה ובהשכל ובמוסר ובחכמה בתלמוד תורה. So auch in מ' רבות mit gleichzeitigem Hinblicke auf den Gebrauch des Ausdruckes חנינה für Gewährung geistiger Begabungen in unseren Gebeten: הרי הם מבורכים ושמורים ושכינה ביניהם, ויחונך ומנין אף חנונים בדעת ובבינה תלמוד לומר ויחונך כמה דתימא דמצלינן אתה חונן לאדם דעת לאנוש בינה.

Auf die Gewährung dieses geistigen Segens blickt Ps. 67 aus und erkennt in Israels erleuchtetem Erschauen der Gotteswege auf Erden — (דרך ד' umfaßt beides, die Wege der göttlichen Waltung und die uns von Gott gewiesenen Pflichtwege unseres Wandels) — das Mittel zur Allerleuchtung der Menschheit. אלקי' יחננו, heißt es dort, אלקים יחננו ויברכנו יאר פניו אתנו סלה לדעת בארץ דרכך בכל גוים ישועתך יודוך עמים אלקים יודוך עמים כלם ישמחו וירננו לאמים כי תשפט עמים מישור ולאמים בארץ תנחם סלה וגו' וגו'.

Der ganze Psalm ist ein Kommentar zu unserem Satze.

V. 26. ישא וגו'. Der Ausdruck נשא פנים אל־ von Gott kommt nicht wieder vor. Im מ' רבות findet sich die Erklärung: יהפך פניו כלפי אצלך, Er wende Sein Angesicht dir zu, כמה דתימא ופניתי אליכם (3. B. M. 26, 9). Es wäre also eine Umschreibung für יפנה ד' אליך. In der That leitet auch dort das ופניתי אליכם einen Höhepunkt der göttlichen Segensverheißungen ein (siehe daselbst). So auch ת"א: יסב ד' אפיה לותך. Dort (3. B. M. 26, 9) war bereits eine Fülle von Segnungen verheißen: Fruchtbarkeit, Friede, Sieg, darauf folgt dann ופניתי אליכם und kann nicht anders als eine noch innigere persönlichere Beziehung des göttlichen Wesens und der göttlichen Waltung zu den persönlichen Momenten des Menschen- und Volksdaseins bezeichnen, die sodann in dem והתהלכתי בתוככם ונתתי משכני בתוככם ihren Gipfel erreicht. Auch hier ist bereits materieller und geistiger Segen, und zwar bei der Allgemeinheit des Ausdrucks in umfassendstem Maße ausgesprochen. Dem schließt sich nun ישא וגו'

27. וְשָׂמוּ אֶת־שְׁמִי עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲנִי אֲבָרְכֵם: ס

27. Sie legen meinen Namen auf Jisraels Söhne; und Ich, ich segne sie.

---

an und spricht das höchste, das letzte Segensresultat aus, das dem vorangegangenen יברכך, יאר, die Krone der Erfüllung bringen soll. Es ist dies die innigste, persönlichste Gottesnähe; sie wird gewonnen, wenn alle gottverliehenen, materiellen und geistigen Güter und Gaben im Sinne der erleuchteten Erkenntnis des göttlichen Willens ganz nur der Verwirklichung und Förderung der göttlichen, von Gott geoffenbarten Ziele zugewendet werden. Nicht ist die Gottesnähe das Wünschenswerte, um in ihr und durch sie materiellen und geistigen Segen zu erhalten, sondern aller materieller und geistiger Segen ist nur wünschenswert, um durch deren Gott gewiesene Verwendung der Gottesnähe gewürdigt zu werden. קרבת אלקים, die Gottesnähe, ist das טוב an sich, ist das absolute Gute (Ps. 73, 28).

Das יאר וגו׳ in ישא פנים וגו׳, wie in יאר וגו׳ gefaßt, spräche diese innigste Gottesbeziehung noch näher also aus: Wenn du die dir erleuchteten Gottesziele mit den dir verliehenen geistigen Begabungen zur rechten Erkenntnis und mit den dir verliehenen materiellen Mitteln zur rechten Verwirklichung bringst, dann trägt Gott dir zu alle seine Waltungsziele in Natur und Geschichte, dann wirst du, dann wird das Entstehen, das Dasein, das Fortbestehen und die Entwickelung eines also Gott dienenden Menschenkreises auf Erden, wie er in dir sich verwirklicht, das Produkt sein, in welchem alle Ziele der Gotteswaltungen auf Erden münden, ישא ד׳ פניו אליך, dich macht Gott zum Zielblick Seiner Waltungen — וישם לך שלום, und während es scheint, als ob du durch dein Gott und nur Gott zugewandtes Streben und durch Gottes dir, und scheinbar nur dir zugewandtes Walten ganz allein in gegensätzlicher Isolierung vereinsamst, bist du es gerade, dem Gott שם שלום, dem Gott den höchsten harmonischen Einklang unerschütterlich sichert. Sei du nur der rechte wahrhafte Gottesdiener mit allem deinem Leiblichen und Geistigen, also, daß Gott in dir die Verwirklichung des Zieles aller Seiner Endziele erblicken kann, so fühlt alles Empfindende und Denkende um dich dich als seine Ergänzung, dich als den Strebepunkt und Träger seines Seins, und dem Atemzuge eines wahrhaft Gott dienenden Menschen jubelt der Einklang des Weltalls Harmonien zu. —

V. 27. ושמו את שמי וגו׳. Nicht die Priester segnen Israel, ihr Wort hat überall nicht segnende Kraft, nur לשום שמי על בני ישראל ist ihre Aufgabe, den Segen schaffe Ich, ואני אברכם. שום שם ד׳ על ישראל, Gottes Namen auf Israel nachdrucksvoll und dauernd zu „legen", Israel zum Träger des göttlichen Namens zu machen, allen Beziehungen Israels den Namen „Gott" aufzuprägen, es auszusprechen, daß Israel allen Segen und allen Schutz, alle Offenbarung und alle Begabung, alle Erhebung und allen Frieden von Gott erwarte, und also nur von Gott erwarte, daß dieser Segen und Schutz, diese Offenbarung und Begabung, diese Erhebung und dieser Friede selbst zu einem Gottesnamen, selbst zu einer Gott offenbarenden Thatenschrift Gottes werden, wie Gott es verheißen: לא תעשון אתי וגו׳ בכל המקום אשר וגו׳, daß nicht in plastischen Bildern, daß in dem Segen, den Er uns gestaltet, Er da Seine Gegenwart bekunden werde, wo Er Seinen Namen werde genannt wissen wollen (siehe 2. B. M. 20, 21), dieses Aussprechen des Gottesnamens über Israel, dazu soll der Priester das Organ, und zwar das von der zu segnenden Volksgemeine dazu aufzurufende Organ sein, dann wird Gott sie segnen.

ברכת כהנים im מקדש unterschied sich von ברכת כהנים außerhalb des מקדש darin: במדינה אומר אוהה ג׳ ברכות ובמקדש ברכה אחת במקדש אומר את השם ככתבו

וכמדינה בכינויו, במדינה כהנים נושאים את ידיהם כנגד כתפיהן ובמקדש על גבי ראשיהן (Sota 37 b). Außerhalb des מקדש wurde, wie auch noch bei uns ברכת כהנים in drei Sätzen gesprochen, im מקדש wurden die drei Verse als eine ברכה ausgesprochen. Im מקדש wurde der Gottesname in seinen wirklichen Schriftlauten ausgesprochen, außer dem מקדש nur in seinem Attribut (אדני). Außer dem מקדש erhoben die כהנים ihre Hände nur bis zur Schultergegend, im מקדש erhoben sie sie über ihre Häupter.

Daß im מקדש die drei Verse des כהנים-Segens als ein Satz ausgesprochen wurden, wird daselbst 40 b dadurch motiviert: לפי שאין עונין אמן במקדש, weil überhaupt den im מקדש gesprochenen ברכות nicht mit „Amen" erwidert wurde. Anstatt „Amen" sprach die versammelte Gemeinde: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, und zwar, wie es dem Wortlaute (Thaanith 16 b) gemäß scheint, nicht, wie תוספ' Sota 40 b als „möglich" bezeichnet, sofort bei Nennung des Gottesnamens, sondern zum Schlusse einer jeden ברכה, an der Stelle des Amen. Es heißt dort ebenso vom מקדש: והן עונין אחריו ב'ש'כ'מ'ל'ו', wie es von der Weise בגבולין (außer dem מקדש) heißt: והן עונין אחריו אמן. Daß die im מקדש Versammelten nicht Amen zu den vom Vorbeter gesprochenen ברכות sprechen, sondern sich mit ב'ש'כ'מ'ל'ו' der ausgesprochenen ברכה anschlossen, wird wiederholt mit dem Hinweise auf Nehemia 9, 5, wo die Versammelten von den Leviten aufgefordert werden: קומו ברכו את ד' אלקיכם מן העולם עד העולם, und zu Gott gewandt das Entsprechen dieser Aufforderung mit: ויברכו שם כבודך ומרומם על כל ברכה והלה, ausgedrückt wird. Sinnvoll erläutert dies der Kommentator ר' אליהו zum Jeruschalmi Berachoth, Ende: מנין שלא היו עונין במקדש ת"ל קומו ברכו וגו' משמע כלם היו מן המברכין ולא היה בהן שאינו מברך אלא עונה אמן ש"מ שהמברך אומר בא"י וכו' והעונים ב'ש'כ'מ'ל'ו' וה"ל שפיר כולן מברכין. Außerhalb des מקדש spricht der Vorbeter die ברכה zunächst für die versammelte Gemeinde aus, daß die Versammelten das Ausgesprochene sich aneignen und zu dem Ihrigen machen, das ist Zweck des lauten, vorbetenden Aussprechens, und diese Aneignung des Vorgesprochenen wird durch: „Amen" vollzogen (siehe oben Kap. 5, 22). Was aber im מקדש gesprochen wird, hat nationale Bedeutung, wird für die volle Gesamtheit gesprochen, ganz so wie das מקדש selbst und die Opfer, bei welchen ברכות gesprochen wurden, nur nationalen Gesamtcharakter haben. Was im מקדש gesprochen wurde, war ja überhaupt nichts als Wortausdruck dessen, was im מקדש für das nationale Gesamtbewußtsein dargestellt und vollzogen ward (vergl. Jeschurun Jahrgang XI und XII: die ש"ע). Daher war im מקדש kein Amen zu sprechen. Jedes Amen würde dem für das allgemeinste Bewußtsein Ausgesprochenen den Schein der Beschränktheit für einen verschwindenden Bruchteil gebracht haben. Vielmehr treten alle Anwesenden selber mit in die Bedeutung des Aussprechenden ein, und dem Ausgesprochenen blieb ungeschmälert der Charakter allgemeinster Bestimmung.

Auch ברכת כהנים ward im מקדש nicht wie בגבולין für den beschränkten Kreis des anwesenden Bruchteils der Nation gesprochen, auch ברכת כהנים sollte daher dort nicht durch „Amen" den Schein dieser beschränkten Beziehung erhalten, und eben weil ברכת כהנים im מקדש nicht zunächst nur für das Bewußtsein der Anwesenden gesprochen ward, weil auch ברכת כהנים und ברכת כהנים zumal, in der Idee weit über die beschränkten Grenzen der Mikdaschräume hinüberreicht, weil in ברכת כהנים der die Gesamtnation, ja in ihrer letzten Bestimmung die Gesamtmenschheit umfassende Mikdaschgedanke zum Ausspruch kommt, dieser Gedanke aber nur ein einheitlicher ist, darum ward im מקדש ברכת כהנים nur als eine ברכה gesprochen. Auf den ersten Blick ergiebt sich nämlich, wie die drei ברכת כהנים-Sätze nichts als der Wortausdruck dessen sind, was מקדש וכליו zur Darstellung bringen. יברכך, יאר und ישא entsprechen den Ideen der שולחן, מנורה und ארון, יברכך stellt wie שולחן die materielle Wohlfahrt, יאר wie מנורה die geistige Erleuchtung der Nation unter Gottes Spende und Obhut, und ישא

spricht vollständig wie ארון und כפרת die Gottesgegenwart überall da aus, wo alles Materielle und Geistige — מנורה=יאר, שלחן=יברכך — sich zur Aufnahmeverwirklichung des geoffenbarten Gotteswillens — ארון — vereinigt. Wie im ארון der Schwerpunkt des מקדש liegt, dem שולחן und מנורה sich als Vorbedingungen unterordnen, also ist auch der Schwerpunkt der ברכת כהנים im מקדש, dem sich יברכך und יאר als Vordersätze anfügen, und im מקדש spricht sich ברכת כהנים also aus: Gott gebe dir Segen und Schutz, Licht und Begabung und lasse dann Seine Gegenwart dir nahen und dir Frieden ewig gewähren. — Außer dem מקדש freilich, wo es der konkreten Verwirklichung dieses Segens, dem Hinanstreben zu diesem Segensziele in den einzelnen Kreisen und Schichten der Nation gilt, dort muß jedes Glied dieses Segens einzeln zur besonderen Beherzigung gebracht werden: es müssen die Segen erstrebenden Kreise zuerst die nur zu Gott aufschauende Erwartung des materiellen Segens und Schutzes durch Amen sich aneignen, und dann die nur durch Gottes Gegenwart zu stillende Friedenssehnsucht und Gewißheit durch Amen zu der ihrigen machen. ברכת כהנים בגבולין und תפלין של יד und תפלין verhält sich in dieser Beziehung ähnlich wie ברכת כהנים במקדש של ראש (siehe 5. B. M. 6, 8).

Ist diese Auffassung nicht irrig, so dürfte damit auch die von תוספו' Sota 40b ד"ה וכל כך angeregte Frage sich lösen: weil überhaupt im מקדש nicht Amen gesprochen wurde und daher das im מקדש Gesprochene nicht für die Aneignung der Anwesenden beschränkt war, war dort ברכה אחת nur ברכה, nur eine ברכה, und wenn von den Anwesenden etwas als Response zu sprechen war, so konnte es nur nach dem Schlusse des dritten Satzes gesprochen werden. Nach רמב"ם sprachen die Anwesenden zum Schlusse ברוך ד' אלקי ישראל מן העולם עד העולם, nach andern ברוך ש'כ'מ'ל'ו' — siehe באר שבע Sota zur St. — und schlossen somit unser ברכה=Gelöbniß der von Gott zu erwartenden ברכה an (siehe חורב K. 111). Es schließt dies nicht aus, daß, wie תוספו' vermutet, ebenso wie am י"כ auch bei ברכת כהנים jeder ausgesprochene Gottesname mit בשכמל"ו von den Anwesenden begrüßt wurde.

Dem entsprechend kommt auch im מקדש bei ברכת כהנים der Gottesname in seinen objektiven Lauten zum Ausspruch, während בגבולין er nur wie immer im Attribut אדנות ausgesprochen wird. Dort ist der ganze Akt Ausspruch, es spricht sich in ihm das מקדש aus. Hier wird er zur Auffassung, und auch der Gottesname wird in dem Attribut gegeben, unter welchem er von uns zu denken ist. Endlich בגבולין heben die כהנים die Hände nur bis gegen die Schultern, im מקדש streckten sie sie über ihre Häupter hinaus. Im מקדש war dem Gedanken zu begegnen, als ob die Gottesgegenwart in den Tempel gebannt sei, darum hoben sich die auf Gott hinweisenden Priesterhände weit in die Höhe, auf das Weltall hinweisend, dessen „Höhen Gottes Thron und dessen Erdenniedere Seiner Füße Schemel". — Außer dem Tempel ist dem gegenüber der Gedanke zu beleben, daß auch hier Gottes Gegenwart, daß מלא כל הארץ כבודו, daß שכינה למעלה מראשינו, daß Gottes Gegenwart über unserem Haupte, daß das Göttliche dem Menschlichen unendlich nahe, und wo das Menschenbereich endet, das Bereich des Göttlichen beginne, — (Kiduschin 31a) — nur bis zu den Schultern heben sich die hinauf zu Gott deutenden Hände.

Erwägen wir schließlich פרשת ברכת כהנים im Zusammenhange mit den vorangehenden פרשיות, so zeigt auf den ersten Blick:

יברכך ist die im מחנה ישראל zu verwirklichende ברכה,
יאר ist die zunächst im מחנה לויה zu verwirklichende ברכה,
ישא ist die sich im מחנה שכינה verwirklichende ברכה;

somit bilden diese drei מחנות des jüdischen Volkes die einheitliche Grundidee der Zusammenordnung dieser verschiedenen Gesetze:

ז חמישי. 1. וַיְהִי בְּיוֹם כַּלּוֹת מֹשֶׁה לְהָקִים אֶת־הַמִּשְׁכָּן וַיִּמְשַׁח אֹתוֹ וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וְאֶת־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־כָּל־כֵּלָיו וַיִּמְשָׁחֵם וַיְקַדֵּשׁ אֹתָם׃

Kap. 7. V. 1. Es war schon am Tage, als Moſche die Wohnung aufzurichten vollendete, als er ſie ſalbte und ſie und ihre Geräte, den Altar und alle ſeine Geräte heiligte, als er zuſammen ſie ſalbte und heiligte:

שילוח מחנה
גזל הגר סוטה נזיר
ברכת כהנים.

Kap. 7. V. 1. Wie wir bereits zum Eingange dieſes vierten Buches bemerkt, ſchloß ſich der Inhalt des ganzen dritten Buches der Errichtung des Heiligtums an, mit welchem das zweite Buch geendet hatte, indem es die Geſetze der Heiligung lehrte, welche das Heiligtum und das Geſetzeszeugnis, dem es errichtet war, als Aufgabe unſeres Lebens ſetzen. Dieſes vierte Buch hat nun das Verhältnis und das Verhalten der Nation zu dieſem Geſetzesheiligtume zum Inhalt, und hatten die erſten ſechs Kapitel die Geſamtnation in allen ihren Gliedern, Familien und Stämmen durch Zählung jedes einzelnen für den Dienſt des Heiligtums berufen gezeigt, hatten ſie dann in ihrer näheren und ferneren Gliederung — כהנים, לויים, ישראל — um das Heiligtum als ihren gemeinſamen Mittelpunkt geſchart, hatten die Wirkung dieſes heiligen Mittelpunkts auf die es umkreiſende dreigliedrige nationale Umgebung ſymboliſch in שלוח מחנות, konkret in גזל הגר, סוטה und נזיר vergegenwärtigt, und endlich die in der plaſtiſchen Darſtellung des Heiligtums und ſeines Inhalts gegebenen Verheißungen einer die Gottesgegenwart bezeugenden nationalen Heilesblüte im täglichen Ausſpruch des Prieſterſegens, ברכת כהנים, zum Ausdruck gebracht.

Dieſes ſiebente Kapitel greift nun etwas zurück auf den bereits im 2. B. M. Kap. 40, 17 genannten Tag der definitiven Errichtung des Heiligtums, den erſten Niſſan des zweiten Jahres, an welchen auch bereits das Kap. 9, 1 des dritten Buches wieder angeknüpft, und den der Anfang dieſes Buches nur um einen Monat überſchritten hatte, um durch die Zählung, Gliederung, Lagerung und die ſich dieſen anſchließenden Geſetzesgruppen die durch dies errichtete Heiligtum veranlaßten Anordnungen zu vollenden. Es greift dieſes Kapitel auf jenen Tag der Errichtung des Heiligtums zurück, um nun dieſen Anordnungen gegenüber zu berichten, wie ſelbſt vor Erlaß dieſer Anordnungen, wie gleich am Tage der Errichtung des Heiligtums, die Stammesfürſten der Nation ihre Stellung zu dieſem Heiligtum begriffen und in welcher Weiſe ſie dieſes Bewußtſein und dieſe Geſinnung bethätigten.

ויהי ביום כלות משה להקים וגו׳ (ſiehe zu 2. B. M. 40, 17 u. 18). — וימשח אתו וגו׳ (ſiehe zu 2. B. M. 30, 23—29). — וימשחם ויקדש אתם, dieſe Wiederholung wird im ספרי alſo erläutert: וימשח אותו ויקדש אותו ואת כל כליו שומע אני ראשון ראשון שנמשח היה קדוש ה״ל וימשחם ויקדש אותם מגיד שלא קדש אחד מהם עד שנמשחו כולם, die Salbung war erſt vollendet vollzogen, als משיחת וקדושה אותו ואת כל כליו, d. h. die Heiligung eines jeden Teiles des Heiligtums war erſt durch die Heiligung des Ganzen vollzogen. Bildet doch das Geſamtheiligtum eine einheitliche Idee, die in ihrer Ganzheit jedem einzelnen Teile die Weihe ſeiner Bedeutung erteilt. Jeder Teil für ſich allein iſt in mangelhafter Einſeitigkeit nicht fähig, Träger der ſeine Heiligkeit bedingenden Beſtimmung zu ſein. Die Heiligkeit jedes Teils iſt durch das ergänzende Hinzukommen aller übrigen bedingt. Und ebenſo kann das Ganze וימשחם ויקדש אותם

2. וַיַּקְרִיבוּ נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל רָאשֵׁי בֵּית אֲבֹתָם הֵם נְשִׂיאֵי הַמַּטֹּת הֵם הָעֹמְדִים עַל־הַפְּקֻדִים:

2. brachten Israels Fürsten, die Häupter ihres Vaterhauses näher — es waren dies die Fürsten der Stämme, dieselben, die sodann den Zählungen beistanden,

3. וַיָּבִיאוּ אֶת־קָרְבָּנָם לִפְנֵי יְהוָה שֵׁשׁ־עֶגְלֹת צָב וּשְׁנֵי עָשָׂר בָּקָר עֲגָלָה עַל־שְׁנֵי הַנְּשִׂיאִים וְשׁוֹר לְאֶחָד וַיַּקְרִיבוּ אוֹתָם לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן:

3. und brachten ihr Opfer vor Gott hin: sechs Wagen mit Bedeckung und zwölf Rinder; je ein Wagen auf zwei Fürsten und ein Ochse von je einem. Sie brachten sie vor die Wohnung hin.

---

nicht eines selbst seiner letzten Teile entraten. Nichts ist für die Idee des Ganzen entbehrlich, nichts bedeutungslos. Alles zusammen ist die plastische Darstellung des Satzes: ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם. Wie aber ein Satz keines Wortes, keiner Silbe, keines Buchstabens entraten kann, hinwieder aber kein Buchstabe, keine Silbe, kein Wort für sich allein bedeutungsvoll ist: also ist auch das Heiligtum ein symbolisches Satzganzes, in welchem das Ganze keines Teiles und kein Teil des Ganzen entbehren kann.

אתו ואת כל כליו ואת המזבח ואת כל כליו, es ist hier das Gesamtheiligtum in seinen beiden Hauptbestandteilen bezeichnet: משכן וכל כליו vergegenwärtigt die Aufgabe, מזבח וכל כליו (חצר) den Weg zur Lösung dieser Aufgabe.

V. 2. ויקריבו וגו'. Das Objekt zu ויקריבו ist קרבנם des folgenden Satzes, es heißt eigentlich: ויקריבו ויביאו את קרבנם וגו'. Der Satz ist unterbrochen durch nähere Bezeichnung des Subjekts: נשיאי ישראל. Es waren נשיאי ישראל, Israels „gehobene Träger", die Männer, die vermöge ihrer Stellung auf der Höhe der nationalen Bestimmung standen und von dieser Stellung aus die Nation zur gleichen Höhe hinanerheben sollten. Sie waren ראשי בית אבותם. בית אב sind die durch Abstammung aus einem Stammeshause zur Stammeseinheit vereinigten Familien. Diese in der Gesamtnation als die נשיאי ישראל hervorleuchtenden Männer waren eben diejenigen, welche innerhalb der zur Stammeseinheit vereinigten Familien vermöge des ihrer Persönlichkeit und ihrem sozialen Charakter geschenkten Vertrauens und gewährten Einflusses an die Spitze aller die Stammesinteressen berührenden Angelegenheiten berufen waren. Vermöge dieser doppelten Eigenschaft, als נשיאי ישראל ראשי בית אבותם waren sie die Geeignetsten: נשיאי המטות zu sein. — Der seiner inneren Beziehung zufolge בית אב genannte Stamm heißt: מטה als „Ast" des großen Nationalganzen, der als solcher aus der Gesamtwurzel und dem Gesamtstamme den Nationalgeist in die Besonderheit der Stammeseinheit überleitet, um die Gesamtaufgabe innerhalb der Eigenart des Stammes zur Verwirklichung zu bringen. Als נשיאי ישראל der Gesamtheit und als ראשי בית אב der Stammesbesonderheit angehörend, waren sie daher die Berufensten als ראשי המטות die Gesamtinteressen innerhalb ihres besonderen Stammes zu vertreten; daher waren sie auch: הם העומדים על הפקודים diejenigen, die einen Monat später der Zählung der einzelnen nach Familien und Stämmen für die Gesamtgemeine zu assistiren hatten (siehe zu Kap. 1, 2—4).

V. 3. ויביאו את קרבנם. Wir haben bereits zu 3. B. M. 1, 2 bemerkt, wie alles, womit man sich Gott zu nähern sucht, קרבן heißt. Auch diese Wagen waren vermittelst des Zweckes, für welchen sie dargebracht wurden, eine Spende, die die zu Gott hinanstrebende Gesinnung der Spender kund gab. עגלת צב, צב findet sich auch Jesaias 66, 20 als Transportmittel wieder. Es dürfte, lautverwandt mit סבב, eine allseitige

4. Da sprach Gott zu Mosche:
5. Nimm sie von ihnen; sie sollen bleiben, um zum Dienste des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zu dienen, und du giebst sie den Leviten, jeglichem nach seinem Dienste.
6. Da nahm Mosche die Wagen und die Rinder und gab sie den Leviten.
7. Zwei der Wagen und vier der Rinder gab er den Söhnen Gerschons nach ihrem Dienste,
8. und vier der Wagen und acht der Rinder gab er den Söhnen Meraris; entsprechend ihrem Dienste, unter Leitung Ithamars, des Sohnes Aharons, des Priesters.
9. Den Söhnen Kehaths gab er keine; denn ihnen lag der Dienst des Heiligtums ob, sie hatten auf der Schulter zu tragen.
10. Sodann brachten die Fürsten die Einweihung des Altars näher, am Tage

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר׃
5. קַח מֵאִתָּם וְהָיוּ לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְנָתַתָּה אוֹתָם אֶל־הַלְוִיִּם אִישׁ כְּפִי עֲבֹדָתוֹ׃
6. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הָעֲגָלֹת וְאֶת הַבָּקָר וַיִּתֵּן אוֹתָם אֶל־הַלְוִיִּם׃
7. אֵת ו שְׁתֵּי הָעֲגָלוֹת וְאֵת אַרְבַּעַת הַבָּקָר נָתַן לִבְנֵי גֵרְשׁוֹן כְּפִי עֲבֹדָתָם׃
8. וְאֵת ו אַרְבַּע הָעֲגָלֹת וְאֵת שְׁמֹנַת הַבָּקָר נָתַן לִבְנֵי מְרָרִי כְּפִי עֲבֹדָתָם בְּיַד אִיתָמָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃
9. וְלִבְנֵי קְהָת לֹא נָתָן כִּי־עֲבֹדַת הַקֹּדֶשׁ עֲלֵהֶם בַּכָּתֵף יִשָּׂאוּ׃
10. וַיַּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֵת חֲנֻכַּת

Umgebung des Wagenraums bedeuten, durch welche die in den Wagen gebrachten Personen oder Gegenstände geschützt werden. Hier, zum Transport der unverhüllt auf die Wagen geladenen Bestandteile der Wohnung, war eine solche Bedeckung unerläßlich. So auch כד מחפין: ת"א. Diese Wagen brachten sie als נשיאי ישראל, als die Häupter der Gesamtnation. Sie bethätigten darin das Nationalbewußtsein, daß die Nation das Gesetzesheiligtum als den Nationalschatz begriff, den die Nation auf allen ihren Wanderungen, wie der Körper die ihn belebende Seele, mit fort zu tragen habe. Daß sie diese Wagen als נשיאי ישראל, und nicht als ראשי בית אבתם und נשיאי המטות dem Heiligtume widmeten, sprach sich in der Vereinigung je zweier נשיאים zu einem Wagen nebst dessen Gespann aus. Es trat also keiner für seinen Stamm allein in einer Spende hin. ויקריבו אותם לפני המשכן: מלמד שהביאום ומסרום לצבור, sie machten die Wagen zum Nationaleigentum (מדרש רבות).

V. 9. כי עבודת הקדש עליהם, im Gegensatz zu עבדת אהל מועד im engeren Sinne des V. 5. Ihnen lag der Dienst des קדש im eigentlichen Sinne ob, jener Gegenstände, die die eigentlichen Objekte bilden, für welche das אהל מועד errichtet worden. Sie sind das eigentlich Heilige, durch dessen Heiligkeit alle anderen Heiligtümer ihre Heiligkeit erhalten, sie sind das קדש der קדשים, קדש הקדשים, wie sie Kap. 4, 4 genannt werden. Sie sind dasjenige קדש, in welchem die ganze von uns zu lösende Aufgabe ihren Ausdruck hat, für welche wir daher die eigenste Kraft unseres Wesens einzusetzen haben, daher: בכתף ישאו.

V. 10. ויקריבו הנשאם, darauf brachten sie, nicht als נשיאי ישראל als die Häupter der Gesamtheit, sondern als ראשי בית אבתם und נשיאי המטות, als die

da man ihn salte; es brachten die Fürsten ihr Opfer näher vor den Altar.

11. Da sprach Gott zu Mosche: Je ein Fürst für den Tag, je ein Fürst für den Tag sollen sie ihr Opfer zur Einweihung des Altares näher bringen.

12. Da war es, der am ersten Tage sein Opfer näher brachte: Nachschon, Sohn Aminadabs vom Stamme Jehuda.

13. Und sein Opfer war: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht,

הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ וַיַּקְרִיבוּ הַנְּשִׂאִים אֶת־קָרְבָּנָם לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ׃

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה נָשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם נָשִׂיא אֶחָד לַיּוֹם יַקְרִיבוּ אֶת־קָרְבָּנָם לַחֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ׃ ס

12. וַיְהִי הַמַּקְרִיב בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן אֶת־קָרְבָּנוֹ נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב לְמַטֵּה יְהוּדָה׃

13. וְקָרְבָּנוֹ קְעָרַת־כֶּסֶף אַחַת

Stammesfürsten, חנכת המזבח. Wir haben bereits zu 1. B. M. 14, 14 den Begriff חנך als das Einführen eines Objektes in seine Bestimmung erläutert. Wir haben dort bemerkt, wie diesem Begriffe ein negatives und ein positives Merkmal innewohnt. Es ist eine verneinende und eben dadurch eine um so intensivere Aktivität gewährende Begrenzung. — (Passivität ist dort zu berichtigender Druckfehler. Ebenso das Zitat am Schlusse Kap. 9, 9 soll heißen: 2, 18.) — Die verneinende, den Altar von jeder anderen Bestimmung sondernde Heiligung war bereits durch משיחה ausgedrückt und das Positive seiner Bestimmung zugleich nur durch die würzigen Bestandteile des שמן המשחה (siehe 2. B. M. S. 449) angedeutet. In die Bethätigung dieses positiven Inhalts seiner Bestimmung wollten die Fürsten der Stämme Israels sofort nach seiner משיחה den Altar einführen. Das auf dem Altar als אש אוכלה leuchtende אש דת=Feuer ist ja eine Aufforderung an jeden, sich mit allem, was dieses sein „Ich" umfaßt, der Macht des göttlichen Gesetzes zur „Nahrung" des Göttlichen auf Erden und zur Gestaltung alles Irdischen zum „göttlichen Wohlgefallen" hinzugegeben. Dieser stillschweigenden mit dem Moment der vollendeten משיחה ergehenden Aufforderung fühlten sich die Fürsten der Stämme Israels gedrungen sofort zu entsprechen und damit zugleich zu bekunden, wie sie diese mit der משיחה des Altars inmitten der Nation beginnende Wirksamkeit des Heiligtums in der Nation verstünden und beherzigten. Daher ויקריבו הנשאים את קרבנם לפני המזבח, und sie brachten es gleichzeitig und zusammen, die Gleichheit der von ihnen vertretenen Stämme und die Einmütigkeit ihrer Gesinnung dem Gesetzesheiligtum gegenüber damit bezeugend.

V. 11. ויאמר ד' וגו'. Gott aber bestimmte, dem Fürsten eines jeden Stammes solle ein Tag zur Darbringung seines Opfers eingeräumt werden. Repräsentiert doch jeder Stamm eine Eigenart sozialer Menschenei gentümlichkeit, deren Läuterung, Durchdringung mit dem Geiste des Gesetzes, und deren Bethätigung in Verwirklichung der Anforderungen desselben einen durchaus wesentlichen selbständigen Beitrag zur Lösung der Gesamtaufgabe der Nation bildet.

V. 12. ויהי המקריב וגו'. Es geschah die Darbringung ganz in der Reihenfolge der Kap. 2 für die Lagerung und Wanderung gegebenen Stellung und Gruppierung der Stämme (siehe daselbst).

V. 13. וקרבנו וגו'. כלי שרת ist ein קערה, in welchem ein מנחה die Heiligung seiner Aufnahme vom Heiligtum empfängt und in welchem es durch הגשה im S.-W., der Seite des dem Gesetze zugewandten und an dem Gesetze sich erleuchtenden Geistes

שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן לְמִנְחָה׃

ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtums; beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

14 כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

14. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

---

dargereicht wird. מזרק ist eigentlich ein Wurfgefäß für die זריקה des Blutes zu den Altarhöhen hinan. Nach ספרי waren beide Gefäße, obgleich an Gewicht verschieden, doch an Umfang gleich, מזרק war nur dünner, גלדו דק, so daß sie beide das gleiche Quantum faßten, eine Gleichheit, die in dem שניהם מלאים ihren Ausdruck hat (vergl. 3. B. M. S. 323). Indem der Stammesfürst als ראש בית אבתיו und נשיא מטהו beide mit Mehl und Öl gefüllt zu einem מנחה brachte, sprach er damit den Gedanken aus, daß, was sein Stamm an Gütern der Nahrung und des Wohlstandes nach seiner Eigenart erwirbt, dem Geiste des göttlichen Gesetzes huldigend geweiht sein solle, und daß sein Stamm nie in dem Schaffen und dem toten Besitze dieser Güter sozialen Wohlstandes an sich ein Moment der Größe erblicken, daß vielmehr aller materielle Güterreichtum ihm nur so viel bedeuten solle, als die Güter lebendig gemacht, als das Mehl und das Öl in „Blut", in נפשות umwandelt würden, die zu der Höhe ihrer gottgewiesenen Bestimmung hinanleben, daß in dem künftigen דם der מזרקות das סולת und שמן selbst den sittlichen Adel eines zu Gott hinanstrebenden Lebens gewinnen solle.

V. 14. כף וגו׳. כף ist ein Gefäß, sowohl zur Darstellung und Darbringung des zum לחם הפנים gehörenden Weihrauchs (2. B. M. 25, 29) als zur täglichen und besonderen Darbringung des קטרת am ר״ח (Joma 47 a und Thamid V, 4). Zum מנחת סלת gehört normal eigentlich לבונה (siehe zu 3. B. M. 2, 1). Statt dessen tritt hier die הקטרה לריח ניחוח selbständig und in dem gesteigerten höchsten Ausdruck des קטרת auf. Wie bereits zu 2. B. M. 30, 34 f. bemerkt, ist קטרת der höchste Ausdruck der idealsten Hingebung, des vollendetsten Aufgehens in Gott, es ist das ריח ניחוח an sich, zu welchem alle anderen auf dem Altare des Vorraums zu vollbringenden Handlungen nur den hinanstrebenden Weg bahnen. Seine Darbringung ist daher dem מזבח הזהב im היכל vorbehalten, und kann sonst nie בנדבה gebracht werden. Es ist das höchste Ideal, das gesteckt ist, das eben nur als gesteckt, als das vom Heiligtum gewiesene hohe Ziel erscheinen darf, dessen aus נדבה hervorgehende Darbringung aber eine die Höhe dieses Ziels verkennende Anmaßung in sich fassen würde. Seine Darbringung hier בנדבה und auf מזבח החיצון war daher nur הוראת שעה, eine aus der Bedeutung des Momentes und des momentanen Zweckes hervorgehende ausdrückliche Gestattung. Als חנכת המזבח zeigt es eben das ריח נחוח, zu dem hinan der מזבח החיצון die Wege fortan lehren soll, in seiner reinsten Vollendung, und von dem Stammesfürst als Stammesfürsten dargebracht, spricht es das Gelöbnis aus, daß dieses höchste Ziel jüdischer Vollendung auch seinem Stamme als solchem als ein mit allen Gütern und Gaben alle kommenden Zeiten hindurch anzustrebendes ewig voranleuchten soll. Alle Wünsche seines Stammes sollen in Befriedigung der göttlichen Wünsche aufgehen. All sein ריח נחוח ein ריח ניחוח לד׳ werden.

Zusammengefaßt sprechen קערה, מזרק und כף allgemein die drei Grundweihehandlungen קבלה, זריקה, הקטרה: Aufnahme, Hingeben, Aufgehen aus, die an und auf

15. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה:
16. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:
17. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתּוּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב: פ

15. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

16. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

17. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Nachschons, Sohn Aminadabs.

---

dem Altare zur Vollziehung kommen werden und also den Grund der חנכת המזבח bilden, und zwar beginnt die Aufnahme in den Kreis des Heiligtums schon mit den äußeren Gütern: קערה, die Hingebung vollzieht sich mit dem lebendigen Wesen der Persönlichkeit: מזרק, und das vollendetste Aufgehen in Gott, כף, vollzieht sich vor allem mit dem Gott entstammenden, Gott zuwallenden Göttlichen im Menschen. Vielleicht haben diese oder ähnliche Betrachtungen bei der Wahl der Gewichtzahl dieser Geräte mitgewirkt. קערה: 130, מזרק: 70, כף: 10. Zehn als Einheit genommen, giebt die Zahlen 13, 7, 1, offenbar eine absteigende, sich verjüngende Proportion mit der Differenz: 6, 13 — 6 = 7 — 1. Nun kennen wir sechs als das Zeichen des Geschöpflichen. Es ist aber der Mensch ein Doppelreis des Geschöpflichen, des vegetativen und des animalischen, mit der Einheit eines Göttlichen verbunden. In Zahlen ausgedrückt, ist der Mensch 6 + 6 + 1 = 13. Für die קערה, das Weihegefäß der äußeren Güter der Nahrung und des Genusses ist die volle Zahl 13 gewählt. סולת und שמן an sich repräsentieren schon die eine geschöpfliche Seite, die vegetative, und sie haben die Bestimmung in das mit dem Göttlichen zum Menschen verbundene Animalische umwandelt zu werden. Ihre Signatur ist daher 6 und 7 = 13. Die נפש, welche in dem Blute des מזרק ihre Hingebung erhalten soll, findet ihren Ausdruck in der Zahl 7. In ihr ist das eine Geschöpfliche, das Vegetative, bereits in das mit dem Göttlichen zum Menschen verbundene Animalische aufgegangen. Sie ist 13 — 6 = 7. Die Signatur des מזרק ist daher 7. Das im קטרת ganz in Gott Aufgehende ist das mit dem Animalischen im Menschen verbundene Göttliche an sich. Es ist das göttliche Menschenwesen nach Abzug des animalisch Geschöpflichen, es ist 7 — 6 = 1. Die Signatur des כף ist daher: 1.

VV. 15 u. 16. Nachdem in מנחה die Güterweihe des Stammes vollzogen, schreitet in עולה und חטאת die חנכה zu einer von sittlichem חטאת-Ernste getragenen Thatenweihe des Stammes fort. Es soll sein Stamm jederzeit שעיר-gleich die unverlockbare Festigkeit auf der Höhe eines jeden sittlichen Standpunktes bewähren und im Dienste Gottes eine ungeschwächte Arbeitskraft (פר בן בקר), im Kreise der Bruderstämme ein fortschrittsmächtiges Vorangehen (איל), und in der Nachfolge Gottes eine nie sich überhebende, der Leitung nie sich entwachsen glaubende Treue (כבש בן שנתו) in zu Gott emporstrebender That (עולה) bewähren (siehe zu Kap. 6, 14). Auch die Darbringung dieses חטאת נרבה שעה הוראת ist, gehört dem חנכה-Momente an (siehe zu 3. B. M. 4, 24).

V. 17. ולזבח השלמים וגו׳. Es gipfelt aber die חנכה des Altars in dem זבח שלמים, in dem Opfer, in welchem — die Güter- und Thatenweihe vorausgesetzt, — der Stamm zur Freude an dem eigenen Sein und Wollen vor Gott, zu dem gottfrohen heiteren Genuß seiner selbst gelangt. Es tritt darin ein Opfertier auf, das nirgends

18. בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי הִקְרִיב נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר נְשִׂיא יִשָּׂשכָר׃

18. Am zweiten Tage brachte näher Nethanel, Sohn Zuars, der Fürst Jissachars.

19. הִקְרֵב אֶת־קָרְבָּנוֹ קְעָרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

19. Er brachte sein Opfer näher: Eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtums, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

---

wieder speziell als solches erscheint, es sind dies עתודים. Es sind dies nach רד"ק die größeren älteren Böcke im Vergleich zu שעיר, dem sonst charakteristischen Opfertiere vom Ziegengeschlechte. Es liegt nahe, in עתודים daher diejenigen Tiere des Ziegengeschlechts zu erkennen, in welchen der עז- und שעיר-Charakter in gesteigertem Maße erscheint, es sind die עתודים, die stets „bereiten", die großen starken, kampfbereiten Böcke der Herde. Daher Jesaias 14, 9 עתודי ארץ zur Bezeichnung aller anderen Babel gleich über die Schaubühne der Geschichte ziehenden kriegerischen Großmächte der Erde. Es freut sich daher der Stamm seines Seins und Wollens vor Gott als בקר: in der Mitarbeit an dem großen Gotteswerke auf Erden, als איל: in dem Vorwandeln in dem Kreise der nationalen Genossen, als עתוד: in dem Verteidigungskampfe nach außen, endlich als כבש: in der treuen Hingebung an die Führung des „Hirten Israels". Charakteristisch sind die Zahlen. Es tritt dabei eine Zahl auf, die auch sonst nie als Zahlbestimmung bei Opfern erscheint, es ist dies die Zahl: fünf. Erwägen wir, daß zehn die Grundzahl einer עדה, einer zu einer Einheit geschlossenen Vielheit ist, so stellt sich fünf als Halbheit, als nicht geschlossene Vielheit dar, und wir begreifen, warum in שלמים im Ausdruck der Freude an seinem Sein und Wollen vor Gott der Stamm nicht als geschlossene Einheit, sondern als ungeschlossene, der Vereinigung mit einem Bruderstamm bedürfende Halbheit sich darstellen will. Im עולה, im Ausdruck dessen, was er soll, durfte er als פר אחד u. s. w. hintreten; denn es soll jeder Stamm vermöge seiner Eigenartigkeit ein besonderes „Eins" bilden in der Summe des Gottesvolkes. Aber in שלמים, im Ausdruck der Freude an dem, was er ist, begreift sich der Stamm nicht als Einheit und nicht als geschlossene Einheit, nicht „eins" und nicht „zehn" ist das Zahlzeichen seiner Opfer. Als בקר, in der Gott dienenden Lebensthat, bekennt er sich als בקר שנים, als „Vielheit", er gedenkt des Beitrags an für Gottes Werk arbeitender Lebensthat, der in jeder Hütte, jeder Brust seines Stammes geleistet wird, mit welchem jedes Individuum seiner Gesamtheit sich nur mit hineinzählt in die „Tausende und Zehntausende Israels". Und in der Freude an seinem איל-Einfluß nach innen, an seiner עתודים-Macht nach außen und an seinem כבש-Bewußtsein der Gottesführung, begreift er sich nur als Teil des Ganzen, fühlt er sich nur im Bruderanschluß ganz, und drückt sein Freudebewußtsein als אילים חמשה, עתודים חמשה, כבשים בני שנה חמשה aus.

VV. 18 u. 19. ביום השני הקריב וגו' הקרב וגו'. Die Darbringung am zweiten Tage wird wiederholt mit הקריב eingeleitet, um ihr, und so auch allen folgenden, die darauf nur mit der kürzer berichtenden Fassung: ביום הרביעי, ביום השלישי נשיא וגו' u. s. w. aufgeführt werden, obgleich sie alle nur die Wiederholung des ersten נשיא וגו' für ihren Stamm waren, ganz dieselbe selbständige Dignität wie dem ersten zu bewahren. Im ספרי wird darin eine Auszeichnung des Stammes Jissachar erkannt, der

20. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

21. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

22. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

23. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Nethanels, Sohn Zuars.

24. Am dritten Tage der Fürst der Söhne Sebuluns: Eliab, Sohn Chelons.

25. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

26. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

27. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

28. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

29. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Eliabs, Sohn Chelons.

30. Am vierten Tage der Fürst der Söhne Reubens: Elizur, Sohn Schedeurs.

20. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

21. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

22. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

23. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר׃ פ

24. בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי נָשִׂיא לִבְנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃

25. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה׃

26. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

27. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

28. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

29. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן׃ פ

30. בַּיּוֹם הָרְבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי רְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר׃

---

sich als יודעי בינה לעתים לדעת מה יעשה ישראל (Chron. I. 12, 32) auszeichnete und dessen Fürst, Nethanel, eben derjenige war, der diese ganze חנכת המזבח angeregt und entworfen hatte.

31. קְעָרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמְאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה:

31. Sein Opfer: eine silberne Schale, hunderttunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtums, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

32. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת:

32. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

33. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה:

33. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

34. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

34. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

35. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר: פ

35. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Elizurs, Sohn Schedeurs.

36. בַּיּוֹם הַחֲמִישִׁי נָשִׂיא לִבְנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי:

36. Am fünften Tage der Fürst der Söhne Schimeons: Schlumiel, Sohn Zurischaddais.

37. קְעָרָתוֹ כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמְאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לְמִנְחָה:

37. Sein Opfer: eine silberne Schale, hunderttunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

38. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת:

38. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

39. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה:

39. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

40. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

40. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

41. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי: פ

41. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Schlumiels, Sohn Zurischaddais.

ששי. 42. בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי נָשִׂיא לִבְנֵי
גָד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל:

42. Am sechsten Tage der Fürst der Söhne Gads: Eljaßaf, Sohn Deuels.

43. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמְאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה:

43. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

44. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת:

44. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

45. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה:

45. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

46. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

46. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

47. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִיסָף
בֶּן־דְּעוּאֵל: פ

47. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Eljaßafs, Sohn Deuels.

שמיני. 48. בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי
אֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן־עַמִּיהוּד:

48. Am siebten Tage der Fürst der Söhne Efrajims: Elischama, Sohn Amihuds.

49. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמְאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה:

49. Sein Opfer: eine silberne Schale hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

50. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת:

50. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

51. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה:

51. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

52. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת:

52. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

53. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם

53. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke,

אֵילָם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֱלִישָׁמָע
בֶּן־עַמִּיהוּד׃ פ
54. בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי נָשִׂיא לִבְנֵי
מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר׃
55. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃
56. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃
57. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃
58. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃
59. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילָם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן גַּמְלִיאֵל
בֶּן־פְּדָהצוּר׃
60. בַּיּוֹם הַתְּשִׁיעִי נָשִׂיא לִבְנֵי
בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעֹנִי׃
61. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃
62. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃
63. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

fünf jährige Schafe; dies das Opfer Elischamas, Sohn Amihuds.

54. Am achten Tage der Fürst der Söhne Menasches: Gamliel, Sohn Pedazurs.

55. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehls, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

56. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

57. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

58. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

59. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Gamliels, Sohn Pedazurs.

60. Am neunten Tage der Fürst der Söhne Binjamins: Abidan, Sohn Gidonis.

61. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

62. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

63. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

64. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

65. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Abidans, Sohn Gidonis.

66. Am zehnten Tage der Fürst der Söhne Dans: Achieser, Sohn Amischaddais.

67. Sein Opfer: eine silberne Schale, hunderunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe,

68. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

69. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

70. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

71. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Achiesers, Sohn Amischaddais.

72. Am elften Tage der Fürst der Söhne Aschers: Pagiel, Sohn Acherans.

73. Sein Opfer: eine silberne Schale, hunderunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

74. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

64. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

65. וְלִזְבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֲבִידָן
בֶּן־גִּדְעֹנִי׃ פ

66. בַּיּוֹם הָעֲשִׂירִי נָשִׂיא לִבְנֵי דָן
אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃

67. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמְאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃

68. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃

69. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד
כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

70. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

71. וְלִזְבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם
אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים
בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֲחִיעֶזֶר
בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃ פ

שביעי. 72. בְּיוֹם עַשְׁתֵּי עָשָׂר יוֹם
נָשִׂיא לִבְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

73. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת
שְׁלֹשִׁים וּמְאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד
כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ
שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן
לְמִנְחָה׃

74. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה
קְטֹרֶת׃

75. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

76. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

77. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃ פ

78. בְּיוֹם שְׁנַיִם עָשָׂר יוֹם נָשִׂיא לִבְנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃

79. קָרְבָּנוֹ קַעֲרַת־כֶּסֶף אַחַת שְׁלֹשִׁים וּמֵאָה מִשְׁקָלָהּ מִזְרָק אֶחָד כֶּסֶף שִׁבְעִים שֶׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ שְׁנֵיהֶם ו מְלֵאִים סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן לְמִנְחָה׃

80. כַּף אַחַת עֲשָׂרָה זָהָב מְלֵאָה קְטֹרֶת׃

81. פַּר אֶחָד בֶּן־בָּקָר אַיִל אֶחָד כֶּבֶשׂ־אֶחָד בֶּן־שְׁנָתוֹ לְעֹלָה׃

82. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת׃

83. וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים בָּקָר שְׁנַיִם אֵילִם חֲמִשָּׁה עַתֻּדִים חֲמִשָּׁה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה חֲמִשָּׁה זֶה קָרְבַּן אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃ פ

84. זֹאת ו חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ מֵאֵת נְשִׂיאֵי יִשְׂרָאֵל קַעֲרֹת כֶּסֶף שְׁתֵּים עָשְׂרֵה מִזְרְקֵי־כֶסֶף שְׁנֵים עָשָׂר כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים עָשְׂרֵה׃

75. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

76. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

77. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Pagiels, Sohn Acherans.

78. Am zwölften Tage der Fürst der Söhne Nafthalis: Achira, Sohn Enans.

79. Sein Opfer: eine silberne Schale, hundertunddreißig an Gewicht, ein silbernes Gießbecken, siebzig Schekel im Gewichte des Heiligtumes, beide voll feinen Weizenmehles, mit Öl durchrührt, zu einer Huldigungsgabe.

80. Einen Löffel von zehn Schekel Gold mit Räucherwerk gefüllt.

81. Einen jungen Stier, einen Widder, ein Schaf in seinem ersten Jahre zu einem Emporopfer.

82. Einen Ziegenbock zu einem Entsündigungsopfer.

83. Und zum Friedensmahlopfer: zwei Rinder, fünf Widder, fünf Böcke, fünf jährige Schafe; dies das Opfer Achiras, Sohn Enans.

84. Dies die Einweihung des Altars, am Tage, da man ihn salbte von den Fürsten Jisraels: silberne Schalen zwölf, silberne Gießbecken zwölf, goldene Löffel zwölf.

V. 84. זאת חנכת וגו׳ u. s. w. Diese Rekapitulation und zusammenfassende Zusammenstellung spricht die Gleichheit und die einmütige Zusammenstimmung der Fürsten

85. שְׁלֹשִׁים וּמְאָה הַקְּעָרָה הָאַחַת כֶּסֶף שִׁבְעִים הַמִּזְרָק הָאֶחָד כֶּל כֶּסֶף הַכֵּלִים אַלְפַּיִם וְאַרְבַּע־מֵאוֹת בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ:

85. Je eine Schale hundertunddreißig an Silber und siebzig je ein Gießbecken; alles Silber der Gefäße: zweitausendvierhundert im Gewichte des Heiligtumes.

86. כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים־עֶשְׂרֵה מְלֵאֹת קְטֹרֶת עֲשָׂרָה עֲשָׂרָה הַכַּף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ כָּל־זְהַב הַכַּפּוֹת עֶשְׂרִים וּמֵאָה:

86. Goldene Löffel zwölf mit Räucherwerk gefüllt, jeder Löffel zehn im Gewichte des Heiligtums, alles Gold der Löffel: hundertundzwanzig.

מפטיר. 87. כָּל־הַבָּקָר לָעֹלָה שְׁנֵים עָשָׂר פָּרִים אֵילִם שְׁנֵים־עָשָׂר כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שְׁנֵים עָשָׂר וּמִנְחָתָם וּשְׂעִירֵי עִזִּים שְׁנֵים עָשָׂר לְחַטָּאת:

87. Alle Rinder zum Emporopfer: zwölf Stiere, Widder zwölf, jährige Schafe zwölf nebst ihrer Huldigungsgabe, und Ziegenböcke zwölf zu einem Entsündigungsopfer.

88. וְכֹל בְּקַר זֶבַח הַשְּׁלָמִים עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה פָּרִים אֵילִם שִׁשִּׁים עַתֻּדִים שִׁשִּׁים כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁשִּׁים זֹאת חֲנֻכַּת הַמִּזְבֵּחַ אַחֲרֵי הִמָּשַׁח אֹתוֹ:

88. Und alle Rinder zum Friedensmahlopfer: vierundzwanzig Stiere, Widder sechszig, Böcke sechszig, jährige Schafe sechszig. Dies die Einweihung des Altares, nachdem man ihn gesalbt hatte.

89. וּבְבֹא מֹשֶׁה אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ וַיִּשְׁמַע אֶת־הַקּוֹל מִדַּבֵּר אֵלָיו מֵעַל הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל־אֲרֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים וַיְדַבֵּר אֵלָיו: פ

89. Und wann Mosche einging in das Zusammenkunftsbestimmungszelt mit Ihm zu reden, hörte er die Stimme sich zu ihm aussprechend von über dem Deckel her, welcher auf der Lade des Zeugnisses war, zwischen den beiden Cherubim her; so sprach Er zu ihm.

Israels in der durch diese חנכת המזבח ausgesprochenen Stellung der einzelnen von ihnen vertretenen Stämme zu dem Gesamtheiligtume aus.

V. 89. ובבא משה וגו׳ (vergl. 2. M. 25, 22 und das daselbst Bemerkte). Der vorangehenden durch die נשיאי ישראל bewirkten חנכת המזבח und der dadurch zum Ausdrucke gelangten Thatsache, daß die Stämme Israels in einmütiger Zusammenstimmung in dem Gesetzesheiligtume ihr Gesetzesheiligtum und in ihm die Führung, Leitung und Heilesförderung ihres ganzen nationalen Wesens erkennen, schließt sich damit korrespondierend der Bericht der Thatsache an, daß, wenn Moses in das Heiligtum trat, לדבר אתו, weil Gott an ihn ein Wort richten wollte, וישמע וגו׳ מעל הכפרת אשר על ארן העדות מבין שני הכרובים, er die an ihn sich aussprechende Stimme vernahm von dem auf dem ארן העדות ruhenden כפרת herab zwischen den beiden כרובים hervor; denn, wie wir dort bemerkt, nicht in Folge einer besonderen individuellen Beziehung Moses zu Gott, sondern nur in Folge der göttlichen Bundesnähe mit Israel, wie

במדבר ח בהעלתך

ח 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. דַּבֵּר אֶל־אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֵלָיו בְּהַעֲלֹתְךָ אֶת־הַנֵּרֹת אֶל־מוּל פְּנֵי הַמְּנוֹרָה יָאִירוּ שִׁבְעַת הַנֵּרוֹת:

Kap. 8. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Sprich zu Aharon und sage ihm: Wenn du die Lampen aufleuchten lässest, sollen der Richtung des Leuchters zu die sieben Lampen leuchten.

---

diese eben durch ארון und כפורת ausgedrückt ist, in Folge der göttlichen Gegenwart in Mitte des Sein Gesetz bewahrenden Volkes, läßt Gott sein Wort an Moses gelangen.

בהעלתך

Kap. 8. V. 1. In diesem Abschnitte wird die Geschichte der Entwickelung der aus Mizrajim Erlösten zum Gottesvolke wieder aufgenommen. Sie war mit dem 34. Kapitel des 2. Buches, dem Kapitel der Bundeserneuerung nach gesühnter Egelverirrung, abgebrochen, um erst durch die Errichtung des Gesetzesheiligtums und die im ganzen dritten Buche und dem Anfange des vierten bis hierher diesem sich anschließende Gesetzgebung das Ideal niederzulegen, für welches Israel das Volk Gottes werden sollte, zu welchem aber es erst in dem ganzen Laufe der Jahrhunderte, ja, der selbst noch heute über unsere eigene Gegenwart hinaus reichenden Jahrtausende erzogen und herangebildet werden soll. Wir haben bereits im zweiten Buche angemerkt, wie gerade dieser Gegensatz, dieser erst nach Jahrhunderten und durch Jahrhunderte zu überwindende Gegensatz des wirklichen Israels der Gesetzgebungszeit zu diesem Gesetze und seinen Voraussetzungen und Anforderungen, das sprechendste Zeugnis für den göttlichen Ursprung dieses Gesetzes sein dürfte und es als das Unikum in der Geschichte der Menschheit kennzeichnet. Alle anderen Gesetze sind aus den Bedürfnissen ihrer Zeit und den in ihr gegebenen Voraussetzungen hervorgegangen, dieses Gesetz allein setzt sich als das absolute Höheziel menschlicher Gestaltungen auf Erden hin und wartet auf das Geschlecht, das für die Verwirklichung seines Ideals endlich reif geworden sein wird. —

Hinübergeführt in die Fortsetzung dieser Entwickelungsgeschichte werden wir durch die wiederholt gebotene Menorahlichtpflege durch die Priester, die Einweihung der Leviten für ihre Dienststellung am Gesetzesheiligtume inmitten der Nation, die Belebung des Nationalbewußtseins des Gesamtvolkes als Gottesvolk auf Grund der immer neu im Peßachopfer zu begehenden Grundlegung des Israelberufes, und endlich den ersten Aufbruch und Weiterzug vom Berge der Gesetzgebung, der naturgemäß sofort in das Land der Verheißung hätte führen sollen, das für die Verwirklichung dieses Gesetzes durch dieses Volk für alle Zeit die Bestimmung trug und trägt. Hier macht mit V. 35 und 36, Kapitel 10, die Erzählung einen „Strich" — und führt uns in die Mitte des Volkslagers hinab, von nun an das Volk in seiner Entwickelungsbedürftigkeit für seine ihm gesteckten hohen Ziele uns kennen zu lehren.

V. 2. בהעלתך (siehe 2. B. M. zu Kap. 27, 20). — מנורה, אל מול פני המנורה im eigentlichen Sinne ist der die Mittellampe tragende Mittelschaft, aus welchem nach beiden Seiten je drei Arme hervorgehen, die ebenfalls jeder eine Lampe tragen. Es wird hier nun Aharon geboten, daß er die Seitenlampen von beiden Seiten der Richtung der Mittellampe auf dem Mittelschafte zukehren soll, so, daß alle sieben Lampen ihr Licht in diese eine Richtung vereinigen. Es ist dies nur eine nähere Ausführung des 2. B. M. 25, 37 ausgesprochenen והאיר על עבר פניה. 2. B. M. S. 357 und 358 haben wir

die beiden Ansichten entwickelt, die hinsichtlich der Stellung der Menorah im Heiligtume auseinandergehen. Nach der einen hatte sie die Stellung zwischen Nord und Süd, die Mittellampe war westwärts dem Allerheiligsten zugewendet, die drei Lampen rechts richteten ihr Licht von Nord zu Süd, die drei Lampen links von Süd zu Nord. Nach der andern hatte sie ihre Stellung zwischen Ost und West, ihr Mittellicht brannte gerade aufwärts auf dem Mittelschafte, die drei östlichen Lampen richteten ihr Licht westwärts, die drei westlichen Lampen ostwärts. In der ersten Stellung wäre der im Heiligtume zu pflegende Geist, der Gott in seinem Gesetze und in seinem um das Gesetz mit Israel geschlossenen Bundesverhältnisse suchende Geist, der mit seinen nordwärts gewandten Südlichtern das Ziel aller geistigen Erkenntnis in der Durchgeistigung alles Materiellen, und mit seinen südwärts gewandten Nordlichtern das Ziel alles Materiellen in dessen Hingebung an das Geistige als Fruchtboden für die Lichtsaaten des Guten und Rechten sucht, und mit beiden, dem das Materielle durchdringenden Geiste und dem dem Geistigen sich hingebenden Materiellen, nichts anderes, als die Verwirklichung des in dem Allerheiligsten ruhenden Gesetzes und der auf ihm als Verheißung ruhenden Gottesnähe anstreben will. In der andern Stellung kündigte sich das im Heiligtum zu pflegende Licht als der zu Gott hinaufstrebende Geist an, der mit seinen aus West nach Ost strahlenden Lichtern die aus dem im Allerheiligsten ruhenden Gesetze und aus der auf ihm ruhenden Verheißung der Bundesnähe Gottes zu schöpfende Erkenntnis dem seiner Heiligung und Weihe im Osten harrenden Israel entgegenträgt, und mit seinen aus Ost nach West gerichteten Lichtern alles Sinnen und Wollen des seiner Heiligung und Weihe harrenden Israels der aus dem göttlichen Gesetze und seiner Verheißung quillenden Erleuchtung und Belebung entgegenführt und mit beiden, mit dem in Israel zu verwirklichenden Geist des Gesetzes und mit Israels begeisterter Hingebung an diesen Geist, nichts als das einzige Hinaufleben zu Gott sucht und findet. In welcher Stellung auch immer sind diese מול פני המנורה einander zugewandten und im Mittellichte ihre Vereinigung suchenden und findenden sieben Lampen nichts, als die innigste Vereinigung der praktischen בינה, יראת ה' und גבורה mit den theoretischen חכמה, עצה und דעת zu einer von יראת ה' getragenen, von יראת ה' also belebten und vollendeten Blütenentfaltung des Geistes, daß ונחה עליו רוח ה', daß auf dem also entwickelten Menschengeiste der Gottesgeist seine Ruhe nehme (Jesaias 11, 2. — Siehe 2. B. M. S. 358 f.).

Es waren, wie im Vorgehenden berichtet, die Fürsten der Stämme Israels mit dem Edelsten und Besten ihrer Habe, mit ihrem Silber und Gold, ihrem Mehle und Öl und würzigen Stoffen, mit dem Besten ihrer Herden zum Heiligtum hingetreten, hatten dieses alles zum Ausdruck der Hingebung aller Güter und alles Seins und Wollens an Gott und sein Gesetzesheiligtum und der Freude an dieser Hingebung für sich und ihre Stämme gestaltet und, indem sie damit ihre und ihrer Stämme einmütige Stellung zum Heiligtum bekundeten, damit zugleich die חנכת המזבח vollbracht und den Altar in die Wirksamkeit seiner Bestimmung eingeführt. Der Stamm Levi und Aharon sein נשיא (Kap. 17, 18), fehlten in dieser Kundgebung der Stämme Israels und ihrer Stammesfürsten. Ihrer war ja nicht das Mehl und das Öl, das Silber und Gold und die Würze der Wohlgerüche, ihrer ja nicht der Reichtum der Herden, sie standen ja überhaupt nicht zum Heiligtum, sondern beim Heiligtum, und das Heiligtum selber war ihr irdischer Anteil am Leben.

Während daher die Fürsten Israels ihre Chanuckaopfer zum Altare brachten und damit der Beziehung der Nation zum Heiligtum Ausdruck gaben, ward Aharon und sodann (V. 5 ff.) seinem Stamm ihre Stellung zum Heiligtum in Mitte der Nation zum Bewußtsein gebracht. להעלות את הנרות also, daß אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות, der Lichter also zu warten, daß die ganze Mannigfaltigkeit aller geistigen

3. וַיַּעַשׂ בֵּן אַהֲרֹן אֶל־מוּל פְּנֵי
הַמְּנוֹרָה הֶעֱלָה נֵרֹתֶיהָ כַּאֲשֶׁר צִוָּה
יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃
4. וְזֶה מַעֲשֵׂה הַמְּנֹרָה מִקְשָׁה זָהָב
עַד־יְרֵכָהּ עַד־פִּרְחָהּ מִקְשָׁה הִוא
כַּמַּרְאֶה אֲשֶׁר הֶרְאָה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה
כֵּן עָשָׂה אֶת־הַמְּנֹרָה׃ פ

3. Aharon that also, der Richtung des Leuchters zu ließ er seine Lampen aufleuchten, wie Gott Mosche geboten hatte.

4. Und dies ist das Werk des Leuchters: aus einem Stück Gold gehämmert, zu Wurzelstock, zu Blüte ist er Hammerwerk. Wie das Gesicht, welches Gott Mosche hatte sehen lassen, also hatte er den Leuchter gestaltet.

Bestrebungen sich in dem Streben zu Gott durch Verwirklichung seines Gesetzes vereinige, das ist die Aufgabe des Priesters und die Bedeutung und Wirksamkeit der Leviten im Volke fürs Heiligtum. Was in jenen gehobenen Tagen der Weihe durch die Fürsten der Nation zum Ausdruck gekommen, dessen haben die Priester täglich zu warten und dafür zu sorgen, daß dieser Geist der alltägliche werde und das ganze Leben der Nation, ihrer Bestimmung getreu seiner geistigen und sittlichen Vollendung unablässig entgegenreife. Dieser Priesteraufgabe hatte daher Aharon in allseitiger Zuwendung der Lichter zum Mittellichte den stillen Ausdruck im Heiligtum zu geben und, fügt sofort

V. 3 hinzu, wenn Aharon dieses that und der vom Priester zu pflegenden Zuwendung aller geistigen Bestrebungen der Nation zu Gott und seinem Gesetze in entsprechender Richtung der Menorahlampen Ausdruck gab, so war dies keine Priesteranmaßung, sondern nur Erfüllung dessen, was Gott Moses geboten hatte.

V. 4. וזה מעשה וגו׳. Wenn die an dieser Stelle wiederholte Anweisung Aharons zur Pflege der Menorah nur in deren Beziehung zu den vorangehenden Chanuckaopfern der Fürsten und in der Stellung Aharons zu ihnen ihre Begründung hätte, schwerlich würde dann dabei mit diesem Verse auf die Konstruktion und die Konstruktionsarbeit der Menorah hingewiesen und uns die Darstellungsart derselben vergegenwärtigt worden sein. Die ganze Konstruktion der Menorah ist ja ausführlich im zweiten Buche gegeben. Allein wir glauben mit der Annahme nicht zu irren, daß diese erneute Hinweisung auf die Bedeutung und Aufgabe Aharons und des Stammes Levi an dem Eingange dieses Abschnittes gleichzeitig auch auf die in ihm beginnende Fortsetzung der Entwickelungsgeschichte Israels zu seiner großen Bestimmung vorbereiten soll. Wenn diese Geschichte ergiebt, wie fernab Israels Anfang im Ganzen noch von der Höhe jener Hingebung und jenes Aufgehens in Gott und sein Gesetz war, die das Ideal seiner Aufgabe bilden, so war doch bereits ein ganzer Stamm in ihm, der schon seine Begeisterungstreue für Gott und sein Gesetz bewährt hatte und daher zu Dienern, Vertretern und Verfechtern dieses Ideals im Volke gewählt zu werden gewürdigt worden war, dem Gott das Ideal „seiner Sittenvollendung und Erleuchtung" überantworten und erwarten konnte, daß wie sie in der Vergangenheit שמרו אמרתו, so auch in Zukunft ינצרו בריתו und יורו משפטיו ליעקב ותורתו לשראל (5. B. M. 33, 8—10); — so sollen wir nur vor allem auf die Menorah hinblicken und uns ihre Konstruktion und Bedeutung gegenwärtig halten: מקשה זהב עד ירכה עד פרחה מקשה היא! Ein durch Hammerschlag, durch wiederholte Hammerschläge vom Wurzelstock bis zur Blüte aus einem Stück vollendeter goldener Baum ist die מנורה, ist der Träger der zu Gott und seinem Gesetze aufblühenden Lichtfülle im Heiligtume! Durch und durch golden, in unveränderlicher, der

5. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
6. קַח אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְטִהַרְתָּ אֹתָם:

5. Gott sprach zu Mosche:
6. Nimm die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisraels, und vollziehe ihre Reinigung.

Läuterung nicht bedürftiger Reinheit gegeben ist das Geistige, dessen Darstellung und Pflege das Heiligtum bestimmt ist. Allein sein Träger ist ein Baum, ein vom tiefsten Wurzelstock bis zur höchsten Blüte sich entfaltender Baum. Im Individuum — und so auch im Volke — erfordert die Entwickelung zur höchsten Geistesblüte: Zeit. Das Individuum zählt nach Jahren, nach Jahrhunderten das Volk. Aus einem Stück ist der Baum gebildet. In der Masse, aus welcher er gebildet wird, ist bereits der Stoff zu allem vorhanden, Stoff zum Wurzelstock und Stoff zur Blüte. מקשה, schwere Hammerschläge von Jsraels und der Welten Meister bildeten die rohe Masse zum Wurzelstock und haben noch einst die letzte Blüte am Lichtfruchtwipfel zu bilden, מקשה זהב ער ירכה ער פרחה מקשה היא; was Moses fürs Heiligtum gestaltete, war Darstellung des Jsraels, das Gott ihm als den Baum der ganzen Zukunft Jsraels gezeigt hatte, כמראה אשר הראה המאמין לא יחיש — :ד' את משה כן עשה את המנורה (Jes. 28, 16).

V. 5. Siehe über Bedeutung dieser Levitenweihe im Zusammenhange mit den vorangegangenen Chanuckaopfern der Fürsten und der nachfolgenden Fortsetzung der Entwickelungsgeschichte Jsraels das zu Versen 2 und 4 Bemerkte. An dem Tage, an welchem die Aufrichtung des Heiligtums vollendet war, dem 1. Nissan, dem achten Tage der מלואים, an welchem die Weihe der Priester ihre Vollendung erreichte und die חנוכה-Opfer der נשיאים begannen, ward auch diese Weihe der Leviten angeordnet. Es war die פרה אדומה (Kap. 19) am zweiten Nissan vollzogen und die angeordnete Levitenweihe am dritten vorgenommen (ספרי zu נשא Kap. 7, 1; Gittin 60 a). — וטהרת אותם. Aus מחנה לויה war טומאת מת nicht verwiesen, und wenn der Dienst der Leviten nur im Wachehalten außerhalb des Heiligtums und im Tragen des zerlegten auf der Wanderung zu leisten gewesen wäre, sie hätten schwerlich der טהרה von טומאת מת, die hier offenbar durch die הזית מי חטאת erzielt wird, bedurft. Den heiligen Geräten durften sie erst nach deren Einhüllung nahen, und wenngleich selbst nach völligem Abbruch die Jdee des Heiligtums, wie zu Kap. 2, 17 bemerkt, ihren Einfluß auf מחנה לויה und מחנה ישראל bewahrte, so war doch מחנה שכינה aufgehoben (siehe תוספו' Sebachim 61 a). Und ihren Wachtdienst dürften sie auch wohl nur außerhalb der קלעי החצר, also in מחנה לויה gehalten haben. Auch im מקדש scheint dieser Beruf sie nur außerhalb der עזרת ישראל, also ebenfalls במחנה לויה geführt zu haben (siehe Middot I, 1; siehe jedoch מל"מ zu הל' בית הבחירה VIII, 4). Allein, wie bereits oben Kap. 4, 47 bemerkt, bildeten einen wesentlichen Teil ihres Dienstes am und im Heiligtum die Gesänge, שיר, womit sie die Nationalopfer, קרבנות צבור, zu begleiten hatten, und dieser Teil ihres Berufs rief sie allerdings täglich in die innersten Altarräume hin, die kein טמא מת betreten durfte.

V. 7. הזה עליהם מי חטאת וגו' siehe Kap. 19, 19. Dieses Ansprengen mit dem מי חטאת durfte nicht vor dem dritten Tage der טומאה geschehen, und mußte dann am siebten wiederholt werden, הזית שלישי ושביעי, und, wie wir bereits zu 1. B. M. S. 18 bemerkt, auch wenn an einem späteren Tage geschehen, war die erste הזיה immer in der Bedeutung des dritten Tages zu begreifen, so daß die zweite הזיה erst nach vier Tagen, als am siebten, vorgenommen werden konnte. Hier wird nun die anzustrebende טהרה durch das unmittelbar hinzugefügte הזה עליהם וגו' entschieden als eine טהרה von טומאת מת bezeichnet, so daß das folgende והעבירו וגו' וכבסו וגו' nur als zur הזיה gehörende

7. וְכֹה־תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְטַהֲרָם הַזֵּה עֲלֵיהֶם מֵי חַטָּאת וְהֶעֱבִירוּ תַעַר עַל־כָּל־בְּשָׂרָם וְכִבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וְהִטֶּהָרוּ׃

7. Also thue du ihnen zu ihrer Reinigung: sprenge an sie Entsündigungswasser. Sie führen dann ein Schermesser über ihren ganzen Leib, baden ihre Gewänder und vollziehen ihre Reinigung an sich.

8. וְלָקְחוּ פַּר בֶּן־בָּקָר וּמִנְחָתוֹ סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וּפַר־שֵׁנִי בֶן־בָּקָר תִּקַּח לְחַטָּאת׃

8. Sie nehmen dann einen jungen Stier, und seine Huldigungsgabe: feines Weizenmehl mit Öl durchrührt; und einen zweiten jungen Stier nimmst du zu einem Entsündigungsopfer.

9. וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְהִקְהַלְתָּ אֶת־כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

9. Du lässest die Leviten vor das Zusammenkunftsbestimmungszelt hintreten und versammelst die ganze Gemeinde der Söhne Jisraels,

---

Vollendung der טהרה erscheint, was ja auch der Schluß והטהרו ergiebt, womit die zu erlangende טהרה als das Resultat aller vorhergehenden Handlungen erscheint. In der That gehört ja zu הזיה auch טבילה, die am siebten Tage nach geschehener zweiten הזיה vorzunehmen war, und diese טבילה ist hier, wie 3. B. M. 11, 25 u. 28 und sonst durch כבום בגדים ausgedrückt. Es begreift das die טבילה des Leibes und der Gewänder (siehe 3. B. M. S. 218). Es ist hier jedoch ein sonst nicht bei טמא מת vorgeschriebener Akt angeordnet, והעבירו תער וגו׳, der seiner Stellung nach entschieden zur טהרה gehört und zwar, den Accenten nach, der sonst am siebten Tage vorzunehmenden טבילה vorangefügt ist. Ganz hiermit übereinstimmend lehrt auch ספרי zu 7, 1 (נשא) nach unseren Ausgaben des ספרי; in der jüngst mit הגהות הגרא״ו ז״ל erschienenen Ausgabe sind die vier Worte durch Klammern als Interpolation bezeichnet): תחת הזאה ותחת הזייה שנייה שהיו צריכין הלויים לחזור מפני רבות: Ausführlicher in שנייה גלחו. שהיו כלם טמאי מתים במה שהרגו בעובדי העגל צוה המקום לגלחם במקום הזיה של יום שביעי. Wir haben bereits zu 1. B. M. 1, 11 die Ansicht geäußert, daß die erste הזיה der Erhebung der vegetativen Seite, des geschlechtlich genießenden Lebens, des Menschenwesens aus dem Bereiche der sittlichen Unfreiheit, die zweite jedoch, die הזיה des siebten Tages, der Erhebung des Menschen der That in das Bereich der sittlichen Freiheit gelte. Daß העברת תער die Aufhebung isolierender Selbstheit zum Bewußtsein bringen soll, haben wir bereits wiederholt zu erkennen geglaubt. Wenn daher eine so völlige Enthaarung, העברת תער על כל בשר, den Leviten in dem Momente ihrer Berufsweihe ein völliges Aufhören alles bisherigen Fürsichseins, ein völliges Ein- und Aufgehen ihres ganzen Wesens in den Dienst des Allgemeinen in eindrucksvollster Weise zum Bewußtsein brachte, so dürfte wohl sichs begreifen, wie eine solche Entkleidung des wirkenden Menschen von jeder Selbsthörigkeit, ein solches Bereitstellen der ganzen Persönlichkeit für den Dienst nationaler Zwecke, den Eintritt des Mannes der That in das Bereich sittlicher Freiheit in positivster Weise bezeichnete, und somit hier für die טהרה der Leviten גלוח die Stelle der הזיה שניה vollkommen vertreten konnte.

V. 8. ולקחו וגו׳, פר בן בקר: es treten die Leviten in ihrer Gesamteinheit, in dem Bewußtsein ihrer künftigen Berufsarbeit, als פר, als Arbeiter im Dienste Gottes hin und geloben im חטאת: sich stets auf der sittlichen Höhe dieses Berufs zu halten, und im עולה samt dazu gehöriger מנחה: stets thatkräftig zu den Höhezielen ihres Be-

10. וְהִקְרַבְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי יְהוָה וְסָמְכוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְדֵיהֶם עַל־הַלְוִיִּם׃

10. und läſſeſt die Leviten vor Gott hintreten, und Jisraels Söhne ſtützen ihre Hände auf die Leviten.

11. וְהֵנִיף אַהֲרֹן אֶת־הַלְוִיִּם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת יְהוָה׃

11. Aharon vollzieht dann mit den Leviten eine Wendung vor Gott von den Söhnen Jisraels; damit erhalten ſie die Weihe, den Dienſt Gottes zu vollbringen.

12. וְהַלְוִיִּם יִסְמְכוּ אֶת־יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפָּרִים וַעֲשֵׂה אֶת־הָאֶחָד חַטָּאת וְאֶת־הָאֶחָד עֹלָה לַיהוָה לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם׃

12. Und die Leviten ſtützen ihre Hände auf den Kopf der Stiere, und du vollzieheſt Gott den einen als Entſündigungsopfer und den andern als Emporopfer, Sühne über die Leviten zu erwirken.

---

rufes mit der ganzen Energie ihres Weſens emporzuſtreben, und nur von dem Standpunkte dieſes Strebens aus alle von Gott ihnen werdende Nahrung und Begüterung zu würdigen. In mehrfacher Beziehung zeichnet ſich aber die Anordnung dieſer Leviten מלואים aus. Die Beſtimmung des erſten פר iſt nicht ausgeſprochen, und nur aus V. 12 erkennen wir, daß er עולה ſein ſoll. Während ferner bei Aharons מלואים (3. B. M. 2, 9) auch in der Anordnung חטאת voranſteht, ſteht hier daſſelbe nach. Während ferner ein jedes ſonſtige חטאת, deſſen Blut nur auf den מזבח החיצון kommt, den כהנים zum Genuß wird, wird dieſes חטאת nach Horioth 5 b nicht gegeſſen, ſondern verbrannt. Wir haben dieſe Eigentümlichkeiten bereits zu Kap. 6, 14 beſprochen und deren Motiv in der geſchichtlichen Thatſache gefunden, die der Erwählung der Leviten zu Grunde lag. Wir fügen hier nur noch hinzu, daß ſich hierdurch auch der Wechſel der Perſonen ולקחו וגו׳ und ופר שני וגו׳ תקח erklären dürfte. Es iſt damit noch deutlicher geſagt, daß dieſes חטאת nicht aus „ihnen“, nicht aus einem Rückblick auf ihre Vergangenheit, ſondern aus dem Hinblick auf die Zukunft hervorgehe, die jetzt durch Moſes an ſie herangebracht wird, daher nicht ולקחו, ſondern: תקח.

V. 10. וסמכו וגו׳ (ſiehe zu Kap. 1, 4). Mit dieſer סמיכה ſpricht die Nation aus, daß alles mit den Leviten vorzunehmende Folgende in ihrem Namen geſchehe und es ihr Wille ſei, daß die Leviten ihre Stellvertreter dem Heiligtum gegenüber werden.

V. 11. והניף אהרן וגו׳. Dreimal kommt in dieſem Akt der Levitenweihe תנופה vor: Verſe 11, 13 und 15. Die Bedeutung der תנופה-Handlung als Ausdruck der „Widmung“ eines Objektes, des Zuwendens, iſt bekannt. Die Weihe der Leviten vollzieht ſich nun in einer dreifachen Widmung, wie dieſe in Verſen 16—19 erläutert wird: Iſrael widmet ſie Gott, Gott widmet ſie Aharon und ſeinen Söhnen, Aharon und ſeine Söhne widmen ſie dem Dienſte des Heiligtums. Es iſt daher im Namen Gottes, im Namen der Nation und im Namen Aharons, daß die Leviten ihre Stellung innehmen und ihren Beruf zu erfüllen haben, und dieſe drei Beziehungen ihres künftigen Berufes werden durch die drei תנופות zum Bewußtſein gebracht. Hier zuerſt die Übergabe der Leviten von Iſrael an Gott: והניף וגו׳ לפני ד׳ מאת בני ישראל והיו לעבד את עבדת ד׳.

V. 12. והלוים יסמכו וגו׳. Wie ſie dieſen ihren „Dienſt Gottes“, dem ſie fortan angehören, in „ausharrender Treue“ und in „thatkräftigem Hinanſtreben“ zu erfüllen gelobt, das ſprechen ihre חטאת- und עולה-Stiere aus, und damit treten ſie eine, von

13. וְהַעֲמַדְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם לִפְנֵי אַהֲרֹן וְלִפְנֵי בָנָיו וְהֵנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה לַיהוָה׃

14. וְהִבְדַּלְתָּ אֶת־הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיוּ לִי הַלְוִיִּם׃

שני. 15. וְאַחֲרֵי־כֵן יָבְאוּ הַלְוִיִּם לַעֲבֹד אֶת־אֹהֶל מוֹעֵד וְטִהַרְתָּ אֹתָם וְהֵנַפְתָּ אֹתָם תְּנוּפָה׃

16. כִּי נְתֻנִים נְתֻנִים הֵמָּה לִי מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תַּחַת פִּטְרַת כָּל־רֶחֶם בְּכוֹר כֹּל מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָקַחְתִּי אֹתָם לִי׃

13. Du stellst sodann die Leviten vor Aharon und seine Söhne, und vollziehst mit ihnen Gott eine Wendung.

14. Damit sonderst du die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisraels, und die Leviten werden mein.

15. Sodann kommen die Leviten, den Dienst am Zusammenkunftsbestimmungszelt zu verrichten, dafür vollziehst du ihre Reinigung und dafür vollziehst du eine Wendung mit ihnen.

16. Denn gegeben, gegeben sind sie mir aus der Mitte der Söhne Jisraels; an die Stelle der Eröffnung jeden Mutterschoßes, der Erstgeborenen aller von Jisraels Söhnen, habe Ich sie Mir genommen.

---

keiner Schwäche irgend welcher Vergangenheit getrübte, völlig neue Zukunft an (לכפר על הלוים).

V. 13. והעמדת וגו׳. Die עבודת ד׳, in welche die Leviten mit ihrer Widmung an Gott getreten, reicht weiter als ihre bloße Beziehung zu Aharon und der Dienst am und im Heiligtum. Sie umfaßt die Vertretung des Gesetzes, die „Wahrung des Bundes“ im Volke mit, für welchen sie sich mit der Gottesthat gegen den Egelabfall geadelt. Innerhalb dieser Gottesbörigkeit im allgemeinen wird ihnen aber nun auch die besondere Hingebung an die von den Priestern zu versorgenden Zwecke. Daher: והעמדת וגו׳ לפני אהרן וגו׳ והנפת אתם תנופה לד׳. Diese תנופה drückt deren Widmung an Aharon aus. Es bleibt aber diese Widmung eine תנופה לד׳: nur für Gotteszwecke, nicht für Privatzwecke, werden sie den Priestern untergeordnet.

V. 14. והבדלת וגו׳. Auf diese Weise sonderst du die Leviten aus der Mitte der Nation und sprichst ihre Gotthörigkeit aus, ואחרי כן, und erst nachher, nachdem sie, wie V. 13 angeordnet, Aharon und seinen Söhnen untergeben worden, יבאו וגו׳, kamen sie zum Dienste des Heiligtums, und eben um dieses Dienstes willen mußte ihrer תנופה erst טהרה vorangehen.

V. 16. כי נתונים u. s. w. Der Begriff „נתונים“, „gegeben“, setzt ein Recht, setzt mindestens einen Anspruch voraus, den der Geber an dem Objekt seiner Gabe bisher gehabt und auf welchen er nun zu Gunsten des Empfängers Verzicht geleistet. Sehen wir uns nach einer solchen Beziehung um, in welcher bisher die Leviten zur Nation gestanden haben können, daß mit einem Verzicht hierauf zu Gunsten ihres neuen Berufes der Begriff מתנה מתוך בני ישראל überhaupt auf ihre Berufsweihe Anwendung finden konnte, so dürfte dies in Folgendem zu erkennen sein. Eine jede nationale Gesamtheit hat wohl an jedes ihrer Glieder die Anforderung zu stellen, daß dasselbe seinerseits nach seinen Kräften produktiv sei, d. h. zur Mehrung der materiellen Existenz- und Wohlfahrtsgüter beitrage, daß es מתעסק בישובו של עולם sei nach dem Ausdruck der Weisen; nur um diesen Preis hat auch wieder die Gesamtheit die Pflicht, jedem einzelnen

17. כִּי לִי כָל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל־בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי׃

17. Denn Mein wurde jeder Erstgeborene unter Jisraels Söhnen unter Menschen und unter dem Viehe; am Tage, da ich jeden Erstgeborenen im Lande Mizrajim schlug, habe ich sie mir geheiligt.

18. וָאֶקַּח אֶת־הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל־בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

18. Nun nahm ich die Leviten an die Stelle jedes Erstgeborenen unter den Söhnen Jisraels,

19. וָאֶתְּנָה אֶת־הַלְוִיִּם נְתֻנִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֹּדֶשׁ׃

19. und gab die Leviten, Aharon und seinen Söhnen aus der Mitte der Söhne Jisraels gegeben, um den Dienst der Söhne Jisraels am Zusammenkunftsbestimmungszelt zu verrichten und über Jisraels Söhne Sühne zu erwirken. So wird die Söhne Jisraels kein Sterben treffen, indem Jisraels Söhne dem Heiligtum nahen.

---

die Teilnahme an der allgemeinen Wohlfahrt zu garantieren. Indem hier die Nation einen ganzen Stamm ihrer Volksstämme Gott und seinem Dienste bereit stellet, dispensierte sie denselben von der Arbeit für die eigene und die soziale Existenz, ja übernahm vielmehr ihrerseits die Verpflichtung, für dessen materielle Erhaltung mit zu arbeiten, und aus diesem Gesichtspunkte konnte in Wahrheit die Levitenweihe als eine מתנה der Nation an Gott und sein Heiligtum begriffen werden. Und eben um dieser aus der תנופת הלוים für die Nation implizite erwachsenen Verpflichtung willen ist wohl dieser מתנה-Begriff durch das wiederholte נתונים, נתונים so nachdrücklich hervorgehoben. Es soll die Nation wissen, was sie mit dieser תנופה übernimmt. Ohne eine solche Übernahme hätte ja die תנופה abseiten der Nation keinen Sinn.

בכור כל, כל: אדם ובהמה wie V. 17; vergl. Kap. 3, 45.

V. 19. נתנים לאהרן וגו׳. Aharon und seine Nachkommen haben kein ursprüngliches Recht an die Leviten, sie sind ihnen „gegeben", von Gott zu bestimmtem Zweck gegeben. לעבד וגו׳: der Dienst am Heiligtum und im Heiligtum, der der Nation in erster Linie obliegt und den sie ursprünglich durch ihre Erstgeborenen zu leisten haben sollten, soll fortan durch die Leviten zur Erfüllung kommen. ולכפר על בני ישראל: Verstehen wir diesen Ausdruck recht, so dürfte diese Entfernung der בכורי ישראל und deren Ersatz durch die Leviten eine fortdauernde כפרה für Jsraels Abfall beim Egel sein. Es ist dies eine fortgesetzte Mahnung an diese erste große Verirrung, in welcher der noch vorhandene große Abstand der Nation von ihrer großen Bestimmung und ihre Erziehungsbedürftigkeit zu derselben an den Tag trat, und wozu sie sich eben durch die willige Bestellung der Leviten an die Stelle ihrer Erstgeborenen bekannten und bekennen. ולא יהיה בבני ישראל וגו׳, zugleich ist diese Entfernung der בני ישראל vom Heiligtum nichts als eine Fortsetzung jener הגבלה, mit welcher sofort am Tage der Gesetzgebung eben dieser noch vorhandene Abstand der Nation von der Höhe ihrer im Gesetze gezeichneten Bestimmung zum Bewußtsein gebracht und die Thatsache für alle Zeiten dokumentiert

20. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וְכָל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לַלְוִיִּם כְּכֹל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה לַלְוִיִּם כֵּן־עָשׂוּ לָהֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

20. Moſche, Aharon und die ganze Gemeinde der Söhne Jisraels thaten alſo den Leviten allem gemäß, was Gott Moſche in betreff der Leviten geboten hatte, alſo thaten ihnen die Söhne Jisraels.

21. וַיִּתְחַטְּאוּ הַלְוִיִּם וַיְכַבְּסוּ בִגְדֵיהֶם וַיָּנֶף אַהֲרֹן אֹתָם תְּנוּפָה לִפְנֵי יְהוָה וַיְכַפֵּר עֲלֵיהֶם אַהֲרֹן לְטַהֲרָם׃

21. Es entſündigten ſich die Leviten und badeten ihre Gewänder, Aharon vollzog mit ihnen eine Wendung vor Gott und Aharon erwirkte Sühne über ſie, ihre Reinigung zu vollbringen.

22. וְאַחֲרֵי־כֵן בָּאוּ הַלְוִיִּם לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדָתָם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי אַהֲרֹן וְלִפְנֵי בָנָיו כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה עַל־הַלְוִיִּם כֵּן עָשׂוּ לָהֶם׃ ס

22. Nachher kamen die Leviten ihren Dienſt am Zuſammenkunftsbeſtimmungszelt zu verrichten vor Aharon und vor ſeinen Söhnen; wie Gott Moſche hinſichtlich der Leviten geboten hatte, alſo thaten ſie ihnen.

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

23. Gott ſprach zu Moſche:

24. זֹאת אֲשֶׁר לַלְוִיִּם מִבֶּן חָמֵשׁ וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה יָבוֹא לִצְבָא צָבָא בַּעֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

24. Dies iſt das für die Leviten Beſtimmte: Vom zurückgelegten fünfundzwanzigſten Jahre aufwärts kommt er zur Leiſtung öffentlichen Dienſtes im Dienſte des Zuſammenkunftsbeſtimmungszeltes,

---

worden war, daß das Geſetz ein „gegebenes", ein an das Volk gekommenes, nicht aus dem Volke hervorgegangenes war, das ſomit ein für alle Zeit unantaſtbares bleibt, und es nie als Iſraels Aufgabe oder Befugnis erſcheinen kann, ſich aus eigenem ſubjektiven Belieben eine „Gottesverehrung" zu geſtalten, eine Thatſache, deren Verkennung im tiefen Grunde die Wurzel der Egelverirrung bildete. (Siehe, was wir im 2. Buche über die הגבלה und das עגל-Ereignis angemerkt.)

V. 21. ויתחטאו הלוים iſt die חטאה במי הויה. Vergl. Kap. 19, 12. ויכבסו בגדיהם: טבילה, ſiehe V. 7. — ויכפר עליהם אהרן: durch Vollziehung ihres חטאה und עולה (V. 12). — לטהרם: durch dieſe קרבנות erhielt ihre טהרה die poſitive Vollendung, ohne ſie waren ſie מחוסרי כפרה und durften noch nicht das מקדש betreten.

V. 24. זאת וגו׳. Oben Kap. 4, 2 iſt für den Dienſtantritt der Kehathiden das zurückgelegte dreißigſte Jahr beſtimmt, und wenn hier allgemein, für alle Leviten das zurückgelegte fünfundzwanzigſte Jahr angeordnet iſt, ſo wird dies (Chulin 24 a) dahin erläutert: חמש ועשרים ללמוד ושלשים לעבודה, daß nach zurückgelegtem fünfundzwanzigſten Jahre ſie in die Lehre des Dienſtes eintreten, aber erſt nach zurückgelegtem dreißigſten Jahre zur Ausübung des Dienſtes zugelaſſen werden. Zweifelhaft iſt die Scheidung zwiſchen שרת und עבודה im V. 26. Nach dem Wortlaute des מלמד שחזור לנעילה (ספרי) ſcheint unter עבודה nur der ſchwerere Dienſt der Kehathiden, die lediglich mit ihrer eigenen Körperkraft zu tragen, und der Dienſt der שערים ולעבודת בני גרשון

25. und vom zurückgelegten fünfzigsten Jahre tritt er zurück von öffentlicher Leistung des Dienstes und hat nicht mehr Dienst zu leisten.

26. Wohl aber dient er mit seinen Brüdern am Zusammenkunftsbestimmungszelt Wache zu halten, aber Dienst verrichtet er nicht mehr. Also verfährst du mit den Leviten in ihren Amtsobliegenheiten.

Kap. 9. V. 1. Gott sprach zu Mosche in der Wüste Sinai im zweiten Jahre nach ihrem Auszuge aus dem Lande Mizrajim im ersten Monat:

25. וּמִבֶּן חֲמִשִּׁים שָׁנָה יָשׁוּב מִצְּבָא הָעֲבֹדָה וְלֹא יַעֲבֹד עוֹד׃

26. וְשֵׁרֵת אֶת־אֲחָיו בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִשְׁמֹר מִשְׁמֶרֶת וַעֲבֹדָה לֹא יַעֲבֹד כָּכָה תַּעֲשֶׂה לַלְוִיִּם בְּמִשְׁמְרֹתָם׃ פ

ט שלישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַּר־סִינַי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר׃

Merariden, die die schweren Gerüstteile des משכן aufzuladen hatten, zu verstehen zu sein, dagegen alles, was die Gerschoniden zu leisten hatten, also, der allen obliegende Sänger- und Wachedienst und das Aufladen der Teppiche u. s. w. wäre von allen selbst nach dem fünfzigsten Jahre zu leisten gewesen. Es gehen jedoch hierüber die Auffassungen der Kommentatoren auseinander (siehe Misrachi z. St.). Es hat übrigens diese Beschränkung des Levitendienstes auf bestimmte Jahre nur für die Zeit ihre Geltung, so lange das Heiligtum, wie in der Wüste, aufzustellen, abzubrechen und zu transportieren war, בשילה ובית עולמים אין נפסלין אלא בקול, in Schilo und Jerusalem werden Leviten nur durch Verlust ihrer Stimme untauglich (Chulin daselbst).

Kap. 9. V. 1. במדבר סיני. Noch im Anblick der Gesetzgebungsstätte, vor dem ersten Aufbruch zum Weiterzuge in das der Verwirklichung dieses Gesetzes angehörende Land, sollte erst noch das Opfer des auf der ersten Grundbasis stets zu erneuenden Bewußtseins der Nationalbestimmung, das Peßachopfer, von der Gesamtheit des jüdischen Volkes begangen werden. Im Anblicke des Sinai, auf Grund der Erlösung aus Mizrajim, sollte erst noch jedes Haus in Israel und jede Seele eines jeden Hauses sich ihres von diesen beiden Säulen getragenen Berufes bewußt werden, und dieses Bewußtsein im פסח-Opfer bethätigen. Es dürften aber mehrere Veranlassungen zu einer besonderen Erinnerung an die Erfüllung des Peßachgebotes vorhanden gewesen sein. Abgesehen davon, daß nach der Mechiltha zu 2. B. M. 12, 25 das jährliche Vollziehen des Peßachopfers erst nach erlangtem Landbesitze geboten, somit während der Wanderung in der Wüste ohne besondere göttliche Anordnung das Peßach gar nicht zu vollziehen gewesen wäre, — eine Bestimmung, deren Motiv sich sehr wohl aus dem 2. B. M. daselbst von uns Bemerkten würde einsehen lassen, — abgesehen hiervon, da diese Ansicht nicht als die allgemeine aufzufassen ist (siehe תוספו' Kiduschin 37 b ד"ה הואיל): so trat ja ohnehin mit der ersten Wiederholung des Peßachopfers die von פסח מצרים teils verschiedene, teils erweiterte Begehung nach dem für פסח דורות Vorgeschriebenen in Kraft. מקחו בעשור, אכילה בחפזון, על המשקוף ועל שתי המזוזות, הואה באגודת אזוב fiel bei פסח דורות fort, dagegen trat הקטר חלבים ע"ג המזבח, שפיכת דם ליסוד המזבח ein, und während bei פסח מצרים das חמץ-Verbot nur einen Tag dauerte, trat mit פסח דורות das Verbot für sieben Tage ein (siehe Peßachim 96 a u. b und 2. B. M. 12, 34). Es war somit vor der ersten Wiederkehr des vierzehnten Nissan eine erneute Erinnerung an

2. Lasse Israels Söhne das Peßach vollziehen in seiner bestimmten Zeit.

2. וְיַעֲשׂוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַפָּסַח בְּמוֹעֲדוֹ׃

---

die nunmehr eintretende Obliegenheit wohl motiviert, und dürfte auf die nun in voller Kraft eintretenden פסח דורות=Vorschriften wohl mit dem וכל משפטיו וכל חקתיו des V. 3 hingewiesen sein. Wir möchten jedoch noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der ein erneutes Gottesgebot des eben damals zu begehenden Peßachopfers unumgänglich gemacht haben dürfte. Nach סדר עולם (Sabbat 87 b) war der erste Nissan des zweiten Jahres, der Tag der endlichen Errichtung des Heiligtums, am ersten Wochentage. War aber der erste Nissan an einem Sonntage, so fiel der vierzehnte, also der Tag für die Darbringung des Peßach, auf einen Sabbat, und es bedurfte noch erst des Ausspruchs, daß פסח דוחה שבת, daß das מלאכה=Verbot des Sabbats vor der Peßachopferpflicht zurückzutreten habe und das Peßach selbst am Sabbat darzubringen sei. Eine Bestimmung, die ja in der That erst hier in dem במועדו des V. 2 zum Ausspruch gelangte. — בחדש הראשון: Wir haben schon zu Kap. 7, 1 darauf hingewiesen, wie dort die Schrift wieder zurückgreift, nachdem bereits der Anfang des Buches von dem im zweiten Monat Geschehenen berichtet hatte, und haben das Motiv dieser Berichtsfolge einzusehen geglaubt. Diese Eigentümlichkeit, daß die Schrift in ihren Berichten nicht immer die chronologische Folge beobachtet, sondern mitunter ihre Zusammenstellungen nach inneren Gründen ordnet, wird im ספרי eben an dieser Stelle und Peßachim 6 b mit dem Kanon: אין מוקדם ומאוחר בתורה bezeichnet. In Ordnung der Gesetzestitel folgt diesem Kanon gemäß die Schrift ganz entschieden einem durch den Inhalt der Gesetzobjekte gegebenen Zusammenhange, und setzt daher häufig in einem früheren Kapitel eine Gesetzesbestimmung voraus, die erst ausführlich in einem späteren Kapitel niedergelegt ist. So z. B. הזיה במי חטאת im V. 7 des vorigen Kapitels, wovon ausführlich erst Kap. 19 gehandelt wird. Ward ja schriftlich das Gesetz erst am Ende des vierzigsten Jahres übergeben, nachdem es bereits mündlich in vollständigster Ausführlichkeit dem Volke bekannt war, und konnte daher bei jedem schriftlich abgefaßten die Bekanntschaft mit dem ganzen Gesetze vorausgesetzt werden.

V. 2. ויעשו בני ישראל וגו׳. Ebenso wie hier für פסח die Bestimmung ausgesprochen ist, daß es במועדו dargebracht werde, ebenso heißt es Kap. 28, 2 vom תמיד=Opfer: תשמרו להקריב לי במועדו, und wird (Peßachim 77 a) für beide an diesem Ausdruck במועדו die Halacha gelehrt: במועדו ואפי׳ בשבת במועדו ואפי׳ בטומאה, daß, sobald die für sie bestimmte Zeit da ist, diese Opfer in jedem Falle vollzogen werden müssen, selbst wenn ihre Zeit auf einen Sabbat fällt, und selbst wenn sie nur בטומאה vollzogen werden könnten, daß nämlich die Priester oder die כלי שרת, oder beim פסח die es darbringende Gesamtheit, oder doch der größte Teil derselben טמאים wären, und wird (daselbst) auch für alle anderen קרבנות צבור die Geltung dieser Halacha an dem auch für diese gegebenen Ausspruch: וידבר משה את מועדי ד׳ אל בני ישראל (Kap. 29, 39) und אלה תעשו לד׳ במועדיכם (3. B. M. 23, 44) gelehrt, indem damit zusammenfassend die Bestimmung: „במועדו" für alle ausgesprochen ist: הכתוב קבעו מועד אחד לכולן. Peßachim 66 und 67 wird die gesetzliche Thatsache, daß תמיד selbst am שבת und פסח selbst בטומאה dargebracht wird, noch durch speziellen Nachweis im Texte begründet, indem es für תמיד am שבת heißt: עולת שבת בשבתו על עולת התמיד (4. B. M. 28, 10) und für פסח בטומאה hier V. 10 nur für איש איש, für einzelne Individuen die Bestimmung gegeben ist, daß sie, wenn טמאים לנפש, das פסח שני in Ijar zu bringen haben, צבור, eine Gesamtheit aber selbst in solchem Falle das פסח zur Zeit im Nissan בטומאה bringe, איש

נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה, und werden sodann beide Bestimmungen durch die gleichlautenden Ausdrücke במועדו במועדו bei גזירה שוה der gleichlautenden Ausdrücke תמיד und פסח gegenseitig übertragen. Beide Erörterungen (66 ff. und 77 a) dürften sich gegenseitig ergänzen und durch die ג"ש der Ausdruck במועדו erst seinen genauer umschriebenen Inhalt erhalten. Ohne dieselbe und die dadurch gegebene Übertragung der טומאה=Bestimmung von פסח auf תמיד würde die in במועדו liegende Bestimmung, daß das Opfer unter allen Umständen zur bestimmten Zeit zu vollziehen sei, auf alle טומאות, selbst טומאת זב וכו' ausgedehnt zu fassen gewesen sein. Durch die ג"ש=Gleichstellung mit פסח ist diese Bestimmung nur auf טומאת מת beschränkt. Lediglich von ג"ש getragen, würde die Halacha nur auf תמיד und פסח beschränkt geblieben sein; indem aber durch die ג"ש nur משמעות, der begriffliche Inhalt des Ausdrucks במועדו präziser festgestellt ist, ist die Geltung dieser Halacha auch für alle קרבנות צבור durch deren Gesamtunterordnung unter den Begriff מועד gegeben. Eine solche Vereinigung beider Erörterungen scheint auch Menachoth 72 b תוספו' ד"ה שנאמר zu Grunde zu liegen. In der That ist auch der in „במועדו" liegende Begriff einer mit einer bestimmten Zeit eintretenden und auf diese bestimmte Zeit beschränkten Opferpflicht, שזמנו קבוע, der wesentlich maßgebende für רחיית שבת וטומאה. Wenngleich der immer wiederkehrende Ausdruck טומאה דחויה בצבור oder טומאה הותרה בצבור (siehe unten) den Begriff צבור zu betonen scheint und so auch in den obigen Erörterungen immer von קרבנות צבור die Rede ist, so wird doch Themura 14 a und Joma 50 a darauf hingewiesen, daß פר יום הכפורים und die täglichen חביתי כה"ג des כה"ג (3. B. M. 6, 13) und doch דוחי יחיד קרבן (3. B. M. 4, 13) und שעירי ע"ז פר העלם דבר של צבור, hingegen שבת וטומאה (4. B. M. 15, 24), obgleich קרבנות צבור, nicht דוחי שבת וטומאה sind, und wird schließlich als das einzig Maßgebende זמנו קבוע festgehalten: נקוט האי כללא כל שזמנו קבוע דוחה את השבת ואת הטומאה אפי' ביחיד וכל שאין זמנו קבוע אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה אפי' בצבור (Joma 50 a). Näher erwogen, dürften sich jedoch die Begriffe צבור und זמנו קבוע insofern decken, daß, obgleich nicht alle קרבנות צבור auch זמנם קבוע, doch alle קרבנות שזמנם קבוע unter den Begriff קרבנות צבור in weiterem Sinne fallen. Opfer nämlich, die dem כה"ג als solchem obliegen, wie פר חביתין und ביה"כ dürften doch wohl begrifflich von solchen zu unterscheiden sein, die er aus seinen rein individuellen privaten Verhältnissen und Beziehungen, z. B. als מחוסר כפרה nach überstandener טומאה, zu bringen hat. Letztere sind reine קרבנות יחיד. פר וחביתי כה"ג kennzeichnen ihn jedoch als כהן גדול, somit als ideale Repräsentanz der Nation im Heiligtum, die nicht an seine individuelle Persönlichkeit gebunden ist und die, wenn durch Unfälle gestört oder hinweggenommen, sofort durch eine andere Persönlichkeit von der Nation ersetzt wird. Wenn daher gleich Joma 50 a die Ansicht nicht adoptiert wird, die קרבן צבור als פר יה"כ im engeren Sinne fassen wollte, so glauben wir doch aus dem angedeuteten Grunde die Gesetzesbestimmung also zusammenfassen zu dürfen: כל קרבנות צבור שזמנן קבוע דוחין את השבת ואת הטומאה.

Versuchen wir, das Motiv dieser Bestimmung zu fassen, so dürften dem Begriff „במועדו", wie derselbe in קרבן שזמנו קבוע, vollständiger in קרבן צבור שזמנו קבוע, zum Ausdruck gelangt, Momente innewohnen, welche die durch die Sabbat- und טומאה-Institutionen zu pflegenden Wahrheiten in so positiver Weise zur Anschauung bringen, daß vor ihrer Verwirklichung שבת und טומאה zurücktreten können. Ist doch מועד (siehe 2. B. M. S. 96) ein von Gott zu unserer besonderen Vereinigung mit Ihm bezeichneter Zeitmoment, eine Aufforderung, der von uns durch קרבן לה' begegnet wird. Alle diese Momente beruhen auf einer freien, besonderen Waltungsthat Gottes, durch welche ein jeder dieser Momente einen besonderen Charakter für unsere sittliche Erhebung außer derjenigen Bedeutung erhielt, die jedem Zeitmomente in Folge seiner Einreihung

in die durch die Naturordnung der Dinge gegebene Zeitentwickelung innewohnt. Ein jeder solcher Moment ist somit eine Offenbarung Gottes, als der freien, persönlichen Allmacht, die die Welt nicht nur geschaffen, sondern auch nach der Schöpfung in freier Waltung beherrscht und gestaltet. So die Offenbarungsthaten aus der Gründungsgeschichte Israels, welcher alle מועדי ד׳, ראש חדש mit inbegriffen (siehe 2. B. M. S. 96) angehören. Alle diese Momente sind daher innerhalb der geschichtlichen Erfahrung unserer eigenen Entwickelung liegende Dokumentierungen jenes Grundfaktums der Weltschöpfung und Weltherrschaft Gottes, für welches der Sabbat das erste und allgemeinste, über die Erfahrung hinausreichende Denkmal bildet. Alle מועדי ד׳ sind nur erneute Zeugen für den Sabbat, und es begreift sich, wie das קרבן, mit welchem wir in einem solchen Gedächtnißmoment von Gottes Thatoffenbarungen Ihm, dem in diesem Momente uns offenbar Gewordenen, uns nahen, zu seiner Vollziehung auch sonst am Sabbat verbotene מלאכות in Anspruch nehmen darf. Diese Vollziehung ist keine Verletzung, sondern ein Aufbau des Sabbats. Und wenn zu diesen uns zu Gott rufenden Thatoffenbarungsmomenten, zu diesen מועדי ד׳, sich auch das תמיד, das Morgen- und Abendopfer eines jeden Tages gesellt; wenn, wie hier geschieht, das תמיד mit seinem במועדו dem במועדו des פסח — (beide sind die einzigen מלא geschriebenen, in welchen daher der hier so maßgebende Grundbegriff der Grundform יעד in voller Deutlichkeit hervorgehoben ist) — in völlig gleicher Bedeutsamkeit zur Seite tritt: so wird eben damit jeder Tag in seiner Beziehung zu uns zu einer besonderen Gottesthat, rückt das „Alltägliche" zu dem „Ereignißeinzigen" zusammen zu einer Gott verkündenden Weltenhymne, und der steigende Sonnenstrahl und der sinkende eines jeden Tages wird zu einem מועד, zu einem Erfahrungsmoment der Gottesgegenwart, der uns zu einem קרבן לד׳, zu einem die Gottesnähe in seinem Offenbarungsmomente suchenden Opfer ladet. Ein solcher תמיד-Moment ist also nichts als eine Offenbarung Gottes in der Gegenwart, wie ihn der Sabbat aus מעשה בראשית bezeugt, und auch die Vollziehung des תמיד ist keine Verletzung, sondern ein Aufbau des שבת.

Ganz so auch רחית הטומאה. Ist doch טומאת מת im Gegensatz zum מקדש eine Verneinung des freipersönlichen Gottes, wie der sittlich freien Menschenpersönlichkeit. Beide Wahrheiten finden aber in jedem במועדו eines קרבן שזמנו קבוע ihre positive, somit die Negation der טומאה aufhebende Bezeugung. Ein besonderer Zeitmoment wird ja zu einem מועד, zu einem זמן קבוע, nur durch einen besonderen freien Akt der Gottesthat. In ihm selbst bezeugt sich Gott als freien persönlichen Gott, der ja die unerläßlichste Vorbedingung der freien Persönlichkeit des Menschen bildet. Und indem Er in einem solchen Moment uns zu einer Erhebung zu Sich ladet, setzt Er Seine persönliche Freiheit als Basis der unsrigen und gewährleistet uns die sittliche Freiheit, die im קרבן לד׳ ihren höchsten Ausdruck findet. Die freie Gottesthat, die jedem זמן קבוע zu Grunde liegt, ladet uns zur freien Menschenthat, der wir im קרבן den adäquaten Ausdruck leihen.

Ganz besonders tritt aber hier noch der Begriff צבור bedeutsam ein. Es scheint uns nämlich der Gedanke nicht irrig, daß ein קרבן שזמנו קבוע in dem Sinne des Gesetzes nur von einem צבור als Obliegenheit getragen werden könne, und daher קרבנות שזמנן קבוע in Wahrheit nur קרבנות צבור sein können. Nur die Gesamtheit kann einen bestimmten Zeitmoment bei jeder Wiederkehr desselben durch ein קרבן begehen. Nur die Gesamtheit ist in jedem solchen wiederkehrenden Zeitmomente da, das Individuum nicht; das Individuum vergeht, ist sterblich, אין צבור מת, die Gemeinde stirbt nicht, ist in der Einheit ihrer Erscheinung unsterblich ewig. Damit ist aber sofort die Gesamtheit, wie sie in קרבנות שזמנן קבוע auftritt, selbst das positiv sprechendste Zeugnis von dem über טומאת מת erhabenen, von ihr nicht erreichbaren, geistig göttlichen, sittlich freien Menschentum. Denn nicht das Leibliche, dem Verschwinden im Tode Verfallende: das geistig

3. Am vierzehnten Tage dieses Monats zwischen den beiden Abenden sollt ihr es in seiner bestimmten Zeit vollziehen. Nach allen seinen Gesetzen und nach allen darauf bezüglichen Vorschriften sollt ihr es vollziehen.

3. בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר־יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעַרְבַּיִם תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמֹעֲדוֹ כְּכָל־חֻקֹּתָיו וּכְכָל־מִשְׁפָּטָיו תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ׃

Göttliche, sittlich Freie ist es, in dessen Gemeinsamkeit die Vielheit sich zum צבור eint und durch welches auch der in die Gesamtheit aufgehende einzelne, über seinen leiblichen Tod hinaus in der Gesamtheit ewig fortlebend, mit allem gegenwärtig bleibt, was er an geistig Göttlichem, an sittlich Freiem mit seinem Hiersein in die Gesamtheit hinein gelebt, und worin er noch hienieden in ewiger Fortwirkung lebendig bleibt. Daher טומאה דחויה oder טומאה הותרה בצבור, und daher die Beschränkung dieser דחיה auf טומאת מת. (Daher dürfte denn auch der Begriff צבור neben dem Begriffe זמנו קבוע seine wesentliche Bedeutung bewahren und daher שלמי חגיגה und עולות ראיה nicht דוחה שבת וטומאה sein, die, wenn sie gleich auf das רגל beschränkt sind und אם יעבור רגל אין להם תקנה, doch, da יש להם תשלומין כל שבעה, sie nicht also בכנופיא, nicht also in einem Momente in Gesamtversammlung wie פסח dargebracht werden, und bei ihnen der Begriff צבור nicht rein und prägnant erscheint, und damit sich die in תוספו' Peßachim 76 b angeregten Fragen lösen. Vergl. לחם משנה zu Chagiga I, 8, wo diese Fragen in etwas anderer Weise gelöst werden.)

Es ist aber der durch טומאת מת hervorgerufene Gedanke ein der ganzen Bedeutung und Bestimmung des מקדש so konträr entgegengesetzter, daß, der vereinzelten Auffassung טומאה הותרה בצבור entgegen, die allgemeine Auffassung טומאה דחויה בצבור bleibt, so, daß die durch צבור und זמנו קבוע gegebene Aufhebung des טומאה-Begriffs noch der positiven Mitwirkung des ציץ bedarf, בעיא ציץ לרצות (Peßachim 77 a). Über die Bedeutung des ציץ für die Aufhebung der טומאה siehe 2. B. M. 28, 38.

V. 3. בארבעה עשר וגו', תעשו אתו: es ist dies der seltene, vielleicht einzige Fall, wo, nachdem in dem vorhergehenden Vers das Gebot als Verpflichtung der Nation in der dritten Person, ויעשו בני ישראל, ausgesprochen war, es nun in der zweiten, Moses mit begreifend, ausgesprochen wird. Im ספרי wird das במועדו des ersten Verses auf דחית שבת, das במעדו dieses Verses aber auf דחית טומאה bezogen. Nun haben wir bereits in Vorstehendem die hohe Bedeutung entwickelt, die der Begriff צבור, der Begriff der nationalen Gesamtheit für die Gesetzesbestimmung: במעדו ואפי' בטומאה haben dürfte. Der Einschluß selbst eines Moses in die Gesamtheit, und gerade eines Moses, dürfte wie kaum etwas anderes den von uns hervorgehobenen unsterblichen Charakter der nationalen Gesamtheit dokumentieren. Wer ist so wie Moses in der Gesamtheit und durch die Gesamtheit in jeder Zeit lebendig gegenwärtig und durch die Unsterblichkeit der Gesamtheit selber der irdischen Unsterblichkeit teilhaft wie Moses, wer, obgleich leiblich gestorben, unerreichbar von dem Tode wie Er! — בארבעה עשר וגו' בחדש הזה בין הערבים (siehe 2. B. M. S. 104 u. 129.

ככל חקתיו וככל משפטיו, für das פסח שני V. 12 heißt es nur ככל חקת הפסח יעשו אתו, der Begriff משפטיו fehlt dort. Aus Peßachim 95 a ist nun ersichtlich, daß פסח שני vom פסח ראשון sich darin unterscheidet, daß beim פסח שני nur die מצות שבגופו wie: לא ישאירו, עצם לא תשברו בו, אל תאכלו ממנו נא וגו' כי אם צלי אש, ממנו עד בקר, und ebenso מצות שעל גופו wie: על מצות ומרורים יאכלהו in Erfüllung kommen, nicht aber מצות שלא על גופו wie: לא תשחט על, תשביתו שאור, לא יראה לך,

4. Da sprach Mosche zu Jisraels Söhnen, daß sie das Peßach vollzögen;

5. und sie vollzogen das Peßach im ersten Monat, am vierzehnten Tage des Monats zwischen den beiden Abenden in der Wüste Sinai; allem entsprechend, was Gott Mosche geboten hatte, also erfüllten die Söhne Jisraels.

6. Es waren aber Männer, welche in Beziehung zu einer Menschenperson unrein waren, und deshalb das Peßach nicht an diesem Tage vollziehen konnten; diese traten vor Mosche und vor Aharon an diesem Tage hin,

4. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשֹׂת הַפָּסַח׃

5. וַיַּעֲשׂוּ אֶת־הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

6. וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא־יָכְלוּ לַעֲשֹׂת־הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא׃

חמץ, vielmehr: פסח שני חמץ ומצה עמו בבית (nicht ganz sicher ist, ob איסור הוצאה מחבורה bei פ"ש stattfindet. הל' קרבן פסח, רמב"ם X, 14 verneint es). Es ist demnach klar, daß sowohl die מצות שבגופו, als שעל גופו, also alle, die das קרבן פסח selbst sowie dessen אכילה und selbstverständlich סדר עבודותיו betreffenden Bestimmungen unter: חקתיו begriffen sind, משפטיו aber die מצות שלא על גופו, diejenigen Vorschriften umfaßt, durch welche andere, außerhalb des קרבן פסח liegende Verhältnisse in Folge desselben bestimmt werden, wie die mit שחיטת פסח eintretenden חמץ=Verbote. Bei חקתיו bildet das פסח das Objekt, bei משפטיו die bewirkende Ursache. Hier bei פסח ראשון treten die פסח=Bestimmungen in vollstem Umfange in Kraft, und haben wir bereits zu V. 1 bemerkt, wie bei diesem ersten פסח דורות zu der Erinnerung ככל חקתיו וככל משפטיו תעשו אתו besondere Veranlassung war.

V. 6. ולא יכלו לעשת הפסח וגו'. Selbst wenn in dem במועדו des zweiten und dritten Verses bereits die Bestimmung gegeben war, daß das פסח unter allen, selbst unter טומאה=Umständen nicht zu unterbleiben habe, so konnte doch ein noch erst zu lösender Zweifel vorwalten. Wir haben gesehen, daß neben dem Begriff שזמנו קבוע, doch auch der Begriff קרבן צבור nicht seine Bedeutung einbüßt. Wenngleich auch קרבן יחיד שזמנו קבוע, wie פר יה"כ und חביתי כה"ג, nicht vor der טומאה zurückstehen, so ist doch einerseits, wie bereits bemerkt, der כה"ג bei solchem Opfer nicht als Individuum schlechthin, sondern in seiner nationalen Gesamtheitsstellung zu begreifen, andererseits würde auch, wenn diese Opfer nicht דוחי טומאה wären, im טומאה=Falle das Opfer überhaupt zur bestimmten Zeit völlig ausfallen. Das פסח ist aber das einzige קרבן צבור, bei welchem das צבור nicht in seiner Gesamtheit, sondern in seiner ganzen Vielheit auftritt, und es bedurfte sehr wohl noch der Aufklärung, welche Stellung der einzelne in dieser Gesamtvielheit zum Opfer einnehme. Wohl konnte es klar entschieden sein, daß, wenn die Gesamtheit, oder eine der Gesamtheit gleichgeltende Mehrheit durch טומאה verhindert wäre, das פסח zu vollziehen, und so das Gesamtheitsopfer במועדו unterbleiben müßte, dann טומאה vor במועדו zurücktrete. Allein, wenn eine solche Verhinderung nur einzelne träfe, konnte es eine noch nicht entschiedene Alternative geben. Es konnte sein, daß in einem solchen Falle, da doch objektiv dem Opfer durch die Gesamtheit במועדו Genüge geleistet wird und nur die subjektive Obliegenheit einzelner nicht zur

7. וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרִיב אֶת־קָרְבַּן יְהוָה בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

7. und es sprachen diese Männer zu ihm: Wir sind unrein in Beziehung zu einer Menschenperson; warum sollen wir zurückstehen, das Opfer Gottes nicht in seiner bestimmten Zeit nahe zu bringen in der Mitte der Söhne Jisraels?

8. וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עִמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מַה־יְצַוֶּה יְהוָה לָכֶם׃ פ

8. Da sagte ihnen Mosche: Wartet, ich will hören, was Gott über euch gebieten wird.

Erfüllung käme, diese zu unterbleiben habe. Oder es konnte diese subjektive, den einzelnen doch nur in zusammengehöriger Gleichzeitigkeit mit der Gesamtheit במועדו treffende Obliegenheit also wesentlich zum Ganzen gehören, daß auch sein במועדו die טומאה zurückdrängte und er בטומאה sein Opfer mit allen anderen Gesamtgenossen brächte. In der That fiel ja auch die Entscheidung (V. 10) negativ aus, und es wird in solchem Falle für einzelne ein פסח שני statuiert. Peßachim 90 b wird aus dem ביום ההוא des Berichtes, ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, geschlossen, daß sie am folgenden Tage zur Darbringung des Opfers tauglich gewesen wären: טמאי מת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח שנאמר ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא היו ראינן יכולין לעשות אבל למחר יכולין לעשות, sie waren demnach bereits am siebten Tage ihrer טומאה, an welchem der טמא מת durch הזיה und טבילה und הערב שמש, also an dem nach Sonnenuntergang neuen Tage wieder völlig טהור wird. Sie hätten also des Abends das פסח genießen können, waren aber gleichwohl für die Darbringung desselben unzulässig, weil ihnen בשעת שחיטה noch die טבילה fehlte. Es ist dies der Grundsatz אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ ועל טמא מת, obgleich derselbe noch durch טבילה und הערב שמש für den Abend טהור werden kann. Dieser Annahme zufolge hatten die Betreffenden allerdings bereits ihr פסח dargebracht, und nachher הזיה und טבילה vorgenommen, und der Zweifel kam ihnen erst, nachdem die Zeit für die nochmalige Darbringung eines פסח vorüber war. (Siehe ראב"ד zu פסח קרבן הל' VI, 2, רמב"ם hat eine andere Auffassung; siehe מלמ' daselbst.)

V. 7. ויאמרו האנשים ההמה אליו אנחנו וגו'. Es spricht sich in ihrer Frage so sehr das ganze Verständnis der hier in betracht kommenden Momente aus, daß wohl darum es hervorgehoben wird, daß האנשים ההמה, daß diese Männer selbst, obgleich Männer aus dem Volke, aus sich heraus also diese Frage gestellt. Sie geben zu bedenken: אנחנו טמאים לנפש אדם, im Falle einer jeden anderen טומאה hätten sie nicht gefragt. Sie hatten bereits die Lehre empfangen, daß nur טומאת מת vor פסח קרבן zurückzustehen habe. למה נגרע וגו': es war שזמנו קבוע קרבן, und בתוך בני ישראל: es war צבור קרבן, dem sie doch als Glied der Gesamtheit angehören durften. Beides Momente, die, wie wir zu V. 6 erkannt, ihre Zulässigkeit befürworten konnten.

V. 8. עמדו ואשמעה וגו'. Es ist dies ein konkreter Beleg für die Thatsache, daß die Gesetzesinstitutionen der תורה nicht nur in ihren allgemeinen Grundzügen, כללים, sondern auch in den näheren Bestimmungen ihrer Einzelheiten, פרטים, in direkter Gottesoffenbarung an Moses gelangten. Es lag für Moses ein spezieller Zweifelfall vor, zu dessen Entscheidung er besonderen Gottesausspruch erwartete.

9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃
10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר
אִישׁ אִישׁ כִּי־יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ
בִדְרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם
וְעָשָׂה פֶּסַח לַיהוָה׃

11. בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר
יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל־
מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ׃

12. לֹא־יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד־בֹּקֶר

9. Da sprach Gott zu Mosche:
10. Sprich zu Israels Söhnen: Wenn irgend einer in Beziehung auf eine Person unrein oder auf einem fernen Wege sein wird, bei euch oder euren Nachkommen, und hat Gott das Peßachopfer zu vollziehen,
11. so sollen sie es im zweiten Monat am vierzehnten Tage zwischen den beiden Abenden vollziehen, mit Mazzoth und bitteren Kräutern sollen sie es essen;
12. sie sollen nichts davon bis zum Morgen übrig lassen und keinen Knochen

---

V. 10. איש איש וגו׳. Es lehrt die Halacha (Peßachim 93 b), daß nicht nur für טומאה und Entfernung, sondern auch für jede andere Verhinderung die Institution des פסח שני gegeben sei. Ja, daß selbst, wenn jemand במזיד das קרבן פסח im Nissan unterlassen hätte, ihm die Pflicht des פסח שני obläge. Die Ausdehnung auf jede andere טומאה und sonstige Verhinderung ist exemplifikatorisch durch דרך רחוקה gegeben. טמא לנפש, d. i. טומאה מת ist nur um des Gegensatzes willen erwähnt. Durch איש איש ist nämlich die Institution des פסח שני nur für einzelne, als Minorität dastehende, gegeben: איש נדחה לפסח שני ואין צבור נדחין לפסח שני אלא עבדי בטומאה wenn eine Gesamtheit zur Peßachzeit im Nissan טמא ist, haben sie das Opfer im Nissan בטומאה zu bringen; dies ist jedoch nur bei טומאת מת, andere טומאות stehen selbst בצבור der Darbringung entgegen, וכי עבדו בטומאה בטמא מת אבל בשאר טומאות לא עבדי. Eine solche Gesamtheit oder eine ihr gleichstehende Majorität, hätte weder ראשון noch שני zu bringen (daselbst 67 a). — בדרך רחוקה. Das ה von רחוקה ist mit einem Punkte bezeichnet, um zu lehren, daß hier nicht eine absolute, sondern nur die relative Entfernung im Verhältnis zu der obliegenden פסח=Darbringung in Betracht kommt. Wer mit Beginn der Darbringungszeit, also am Mittag des vierzehnten Nissan, sich in solcher Entfernung von der Darbringungsstätte, der עזרה, befindet, daß er vor Schluß der Darbringungszeit, also während בין הערבים nicht in der עזרה eintreffen kann, der ist בדרך רחוקה, der kann das פסח ראשון nicht vollziehen und dessen שחיטה u. s. w. auch nicht durch andere für sich vollziehen lassen, selbst wenn er abends zur Zeit der אכילה eintreffen könnte. Ebenso wie: אין שוחטין וזורקין על טמא שרץ, so auch: היה בדרך רחוקה ושחטו וזרקו עליו לא הורצה (daselbst 92 b). Als eine solche Entfernung wird eine Strecke von fünfzehn מיל, zugleich die Entfernung des Ortes Modiim von Jerusalem, betrachtet. (Nach רמב״ם wäre דרך רחוקה, wenn er bei Sonnenaufgang des vierzehnten Nissan in einer solchen Entfernung gewesen, daß er zu Anfang der Darbringungszeit nicht eintreffen konnte. Raschi und תוספו׳ und auch der Wortlaut des Jeruschalmi sind dieser Auffassung entgegen.)

VV. 11 u. 12. Wir haben bereits zu V. 3 angemerkt, wie alle die unter den Begriff חקת הפסח zu fassenden מצות שבגופו und שעל גופו beim פסח שני zur Beachtung kommen, die השבחת שאור aber, wie מצות שלא על גופו, לא תשחט על חמץ,

וְעָצַם לֹא יִשְׁבְּרוּ־בוֹ כְּכָל־חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ׃

davon zerbrechen, dem ganzen Gesetze des Peßachopfers entsprechend sollen sie es vollziehen.

12. וְהָאִישׁ אֲשֶׁר־הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא־הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי ו קָרְבַּן יְהוָה לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא׃

13. Derjenige aber, der rein ist und nicht auf einem Wege war und unterläßt die Vollziehung des Peßachopfers, die Person wird aus ihres Volkes Kreisen entwurzelt, derselbe Mann, wenn er das Opfer Gottes nicht in seiner bestimmten Zeit nahegebracht hat, hat seine Sünde zu tragen.

לא יראה לך, die unter משפטי פסח gehören, beim פסח שני nicht stattfinden, vielmehr חמץ ומצה עמו בבית.

V. 13. והאיש אשר הוא טהור. Peßachim 93 a findet das Verhältnis des zweiten Peßach zum ersten drei verschiedene Auffassungen. Nach רבי ist das zweite רגל בפני עצמו, ist jedes für sich eine selbständige Institution, so, daß selbst שגג בראשון והוזד בשני חייב כרת. Nach רבי נתן nur שני ist תשלומי דראשון, daher שגג בראשון והוזד בשני פטור. Nach רבי חנניה בן עקביה ist שני התנחא דראשון, gehören beide zusammen, er ist nur חייב, wenn er beide הוזד בראשון ושגג במזיד unterlassen hat, dagegen selbst רמב"ם בשני פטור. adoptiert die erste Ansicht, daß jedes eine besondere Institution bildet, und nach dieser Auffassung wäre גר שנתגייר בין שני פסחים וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים חייב לעשות פסח שני, selbst derjenige zur Begehung des פסח שני verpflichtet, der zur Zeit des ersten noch gar nicht dem Gesetze pflichtig gewesen war. Dieser Auffassung zufolge spricht unser Vers כרת gesondert für beide Institutionen aus, der erste Satz für פסח ראשון, der zweite für פסח שני. Das האיש ההוא wäre dann derselbe, der das erste פסח aus was immer für einem Grunde unterlassen, und gleichwohl das für solchen Unterlassungsfall auf den vierzehnten Ijar bestimmte פסח שני nicht vollzogen hat, חטאו ישא. חטאו ישא ist כרת wie חטא ונשא 3. B. M. 24, 15 bei מברך ד' (siehe 4. B. M. Kap. 15, 30).

Es heißt: והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה. Vielleicht erklärt sich dieser Wechsel der Zeiten dadurch, daß, wie es Peßachim 94 a scheint, der Begriff דרך רחוקה absolut verstanden wird, also, daß ein Umkreis von fünfzehn Mil um die Tempelstadt den Pflichtrayon für das Peßachopfer bildet, und derjenige, der mit Beginn der Darbringungszeit außerhalb dieses Rayons sich befunden, obgleich er vermittelst künstlicher Transportmittel, wie Reiten und Fahren, hätte eintreffen können, doch für unterlassenes פסח nicht dem כרת unterliegt. Darin unterscheidet sich der אונס von אונס דרך רחוקה טומאה. Der טמא, welcher durch טבילה am vierzehnten hätte טהור werden können und die טבילה und dadurch auch das פסח unterlassen hat, ist חייב כרת (Peßachim 69 b). Es scheint uns nun nicht unmöglich, daß der durch דרך רחוקה bei Beginn der Darbringungszeit von der פסח-Pflicht nicht Betroffene selbst dann von כרת frei bleibe, selbst wenn er durch künstliche Transportmittel noch während der Darbringungszeit eingetroffen war und gleichwohl das Opfer nicht dargebracht hätte. Ist dies, so wäre der Wechsel der Zeiten in unserem Satze ganz präzis. Wer während der Darbringungszeit טהור ist, oder auch nur טהור werden könnte und beim Beginn der Darbringungszeit nicht בדרך war u. s. w.

14. וְכִי־יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר וְעָשָׂה פֶּסַח לַיהוָה כְּחֻקַּת הַפֶּסַח וּכְמִשְׁפָּטוֹ כֵּן יַעֲשֶׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר וּלְאֶזְרַח הָאָרֶץ: ס

14. Und wenn jemand aus der Fremde bei euch eingetreten sein wird, so hat er Gott das Peßachopfer zu vollziehen, nach dem Gesetze des Peßachopfers und nach der darauf bezüglichen Vorschrift, also hat er es zu vollziehen. Ein Gesetz soll euch sein für den aus der Fremde Eingetretenen und den Eingeborenen des Landes.

15. רביעי. וּבְיוֹם הָקִים אֶת־הַמִּשְׁכָּן כִּסָּה הֶעָנָן אֶת־הַמִּשְׁכָּן לְאֹהֶל הָעֵדֻת וּבָעֶרֶב יִהְיֶה עַל־הַמִּשְׁכָּן כְּמַרְאֵה־אֵשׁ עַד־בֹּקֶר:

15. Und am Tage der Aufrichtung der Wohnung bedeckte die Wolke die Wohnung, dem Zelte des Zeugnisses zu, und am Abend war über der Wohnung wie ein Feuerschein bis Morgens.

Obgleich aber nach der rezipierten Auffassung פסח שני eine besondere Festinstitution ist, רגל בפני עצמו, so ist gleichwohl ihm sein subsidiarischer und durch das eigentliche פסח bedingter Charakter aufgedrückt. Es ist, wie bereits bemerkt, überhaupt nur für יחידים, für einzelne, die sich damit nachträglich dem von der Nation zur Zeit begangenen, von ihnen versäumten Nationalopfer anschließen, איש נדחה ואין צבור נדחה לפסח שני, und es kann פסח שני von einzelnen nur dann begangen werden, wenn das פסח ראשון vom צבור zur Zeit בטהרה vollzogen worden war. War aber צבור durch andere, nicht vor פסח zurückstehende טומאות an der Darbringung im ניסן verhindert, oder hatten sie es בטומאה vollzogen, so ist פסח שני für יחידים nicht statthaft, אין תשלומין לפסח הבא בטומאה (Peßachim 80 a).

V. 14. וכי יגור וגו' (siehe zu 2. B. M. 12, 48). Diese Gleichheit des גר selbst hinsichtlich des Peßachopfers, die hier wiederholt zum Ausspruch kommt, kann als Basis seiner völligen Rechtsgleichheit vor dem Gesetze überhaupt betrachtet werden; wird doch eben durch diese seine Begehung des Peßachopfers die ganze jüdische Vergangenheit auch die seine, und, wie wir dies dort motiviert, wird damit jeder aus der Verschiedenheit der Abstammung etwa hervorzuleitende Unterschied völlig aufgehoben. Es war aber diese Gleichheit hier bei פסח שני noch besonders hervorzuheben, da ja damit die Möglichkeit gegeben ist, daß ein גר sogar das פסח ganz allein zu begehen haben könne. Während beim פסח ראשון er nur nicht von der Gesamtheit ausgeschlossen zu sein erscheinen durfte, würde, wie zu Verse 11 und 12 bemerkt, sogar ein גר שנתגייר בין שני פסחים das פסח שני zu begehen haben, obgleich er beim פסח ראשון noch gar nicht der nationalen Peßachpflicht angehörte. כחקת הפסח וכמשפטו וגו' spricht seine Hörigkeit zur Peßachpflicht im allgemeinen, speziell zum פסח ראשון (siehe zu V. 3) aus. Seine gleiche Verpflichtung zu פסח שני ist durch: חקה אחת וגו' gegeben.

V. 15. וביום הקים וגו'. Dieses וביום schließt das Folgende ohne allen Übergang so ohne weiteres dem Vorhergehenden an, daß dies den innigsten und natürlichsten Zusammenhang voraussetzt. In der That ist auch das Folgende nichts als eine konkrete Bethätigung dessen, was das vorhergehende Peßach als Israels Bestimmung und Israels Gelöbnis symbolisch zum erneuten Bewußtsein und Ausdruck gebracht hatte. Als צאן רועה seinem, als Gottes Herde der Gottesführung sich bereit zu stellen, das ist ja, wie wir (2. B. M. S. 102) erkannt, der Grundgedanke, mit welchem das erste Peßach

16. כֵּן יִהְיֶה תָּמִיד הֶעָנָן יְכַסֶּנּוּ וּמַרְאֵה־אֵשׁ לָיְלָה׃

16. So war es stets, die Wolke bedeckte sie; und ein Feuerschein nachts.

17. וְלִפְּי הֶעָלוֹת הֶעָנָן מֵעַל הָאֹהֶל וְאַחֲרֵי כֵן יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּבִמְקוֹם אֲשֶׁר יִשְׁכָּן־שָׁם הֶעָנָן שָׁם יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

17. Und je wie sich die Wolke von dem Zelt erhob, erst dann brachen Israels Söhne auf; und da, wo die Wolke sich niederließ, dort nahmen Israels Söhne Lager.

18. עַל־פִּי יְהוָה יִסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל־פִּי יְהוָה יַחֲנוּ כָּל־יְמֵי אֲשֶׁר יִשְׁכֹּן הֶעָנָן עַל־הַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ׃

18. Nach Gottes Ausspruch zogen Israels Söhne und nach Gottes Ausspruch lagerten sie; so lange die Wolke auf der Wohnung ruhte, lagerten sie.

19. וּבְהַאֲרִיךְ הֶעָנָן עַל־הַמִּשְׁכָּן יָמִים רַבִּים וְשָׁמְרוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה וְלֹא יִסָּעוּ׃

19. Auch wann die Wolke viele Tage lang auf der Wohnung weilte, beachteten Israels Söhne das ihnen von Gott zur Beachtung Gegebene und zogen nicht weiter.

20. וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן יָמִים מִסְפָּר עַל־הַמִּשְׁכָּן עַל־פִּי יְהוָה יַחֲנוּ וְעַל־פִּי יְהוָה יִסָּעוּ׃

20. Es kam auch vor, daß die Wolke nur wenige Tage auf der Wohnung blieb; nach Gottes Ausspruch lagerten sie, und nach Gottes Ausspruch zogen sie.

Israel in die Gottesführung eintreten und sich ihrer würdig machen ließ, und das ist der Gedanke, der mit jedem wiederkehrenden Peßach als zu erneuendes Gelöbnis an Israel in allen seinen Gliedern herantritt. Alle Familien Israels, mit ihren Peßachlämmern zu Gott hintretend, sprechen aber nichts anderes aus, als על פי ד' יחנו ועל פי ד' יסעו, daß sie nur nach Gottes Ausspruch lagern und nach Gottes Ausspruch ziehen, daß sie da ihre Stätte finden wollen, wo Gott sie ihnen anweist, dorthin aufbrechen wollen, wohin Gottes Mund sie ruft. Wie sie diese hingebungsvolle Nachfolge Gottes zu lernen und zu bethätigen hatten, das wird eben hier in dem Folgenden gezeigt.

וביום הקים, sofort, als das Heiligtum errichtet war, ließ sich die Wolke, durch welche Gott seine leitende Gegenwart im Volke ankündigte (2. B. M. 13, 21 u. 22), darauf nieder und bezeugte eben damit das משכן als die Gottesstätte, um welche das Volk, als um den gemeinsamen Mittelpunkt, sich gelagert zu halten hatte. — לאהל העדות. Kap. 17, 22 u. 23 bezeichnet אהל העדות den Raum des Allerheiligsten, in welchem der ארון העדות stand. 1. B. M. 49, 13 לחוף ימים ישכון bezeichnet ל־ die örtliche Richtung einer Stellung, so dürfte auch hier לאהל העדות die örtliche Richtung des כסה הענן angeben: die Wolke bedeckte die Wohnung der Zeugnisstätte zu, sie ruhte mit ihrer Basis auf dem אהל העדות, dem westlichen Teile der Wohnung und bekundete damit, daß eben die תורה es ist, deren Gegenwart im Volke die Gottesgegenwart bedingt.

VV. 16—23. Es war aber die Wolke der Hirtenstab, vermittelst dessen Gott, der רועה ישראל, dem Volke seiner Führung seinen Willen kund that, wo und wann sie lagern, wann und wohin sie aufbrechen sollten. Und, wird hier geschildert, gar unberechenbar war für die Geführten der Wille und die Absicht dieser Führung. Bald eine lange

21. וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן מֵעֶרֶב עַד־בֹּקֶר וְנַעֲלָה הֶעָנָן בַּבֹּקֶר וְנָסָעוּ אֹו יוֹמָם וָלַיְלָה וְנַעֲלָה הֶעָנָן וְנָסָעוּ׃

21. Es kam auch vor, daß die Wolke von Abend zu Morgen blieb, und es erhob sich die Wolke am Morgen und sie zogen; oder an einem Tage und nachts, und es erhob sich die Wolke und sie zogen.

22. אֹו־יֹמַיִם אֹו־חֹדֶשׁ אֹו־יָמִים בְּהַאֲרִיךְ הֶעָנָן עַל־הַמִּשְׁכָּן לִשְׁכֹּן עָלָיו יַחֲנוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסָּעוּ וּבְהֵעָלֹתֹו יִסָּעוּ׃

22. Oder zwei Tage oder einen Monat oder ein Jahr: wenn die Wolke lange über der Wohnung weilte und auf ihr ruhte, lagerten Israels Söhne und zogen nicht weiter; wenn sie sich erhob, zogen sie.

Rast, bald eine Rast von nur wenigen Tagen. Bald nur die Rast von einer Nacht, von einem Tage und einer Nacht; oder von zwei Tagen, einem Monat, ein Jahr lang, und, wie רמב"ן bemerkt, da nichts in vorhinein die beabsichtigte Rastdauer wissen ließ, mußten sie, so oft die Wolke das Zeichen zur Rast erteilte, sich völlig zum Lager einrichten, um dann vielleicht nach wenigen Stunden wieder alles ab- und aufzubrechen und dem Weiterzuge der Wolke zu folgen. Das ist die Schule der Wanderschaft durch die Wüste, in welcher wir für alle Zeit die hingebungs- und vertrauensvolle Nachfolge Gottes gelernt haben sollen, die, wie unbegreiflich ihr auch die Gottesführungen erscheinen, die bald kaum Liebgewonnenes wieder zu verlassen, bald in unwillkommenster Stellung geduldig auszuharren uns auferlegen, doch mit immer frischem heiterem Mute alles umfaßt und alles löst, was Gott gebietet, unter dem Stab der Gottesführung sich immer glücklich fühlt, durch die bewährte Gehorsamstreue selber beglückt und immer bereit ist, Gott ihren Lebensplan anheimzustellen, und selbst zu ganz unbekannten Zielen hin, auf ganz unbegriffenen Wegen mit ebenso ausharrender Geduld, wie mit nimmer zu trübendem Wandermute Seiner Führung zu folgen. —

Sehen wir aber diesen, Verse 17—22 gegebenen Bericht über die Übungsproben genauer an, mit welchen Gott sich das Volk Seiner Führung für alle Zukunft erziehen wollte, so ist es nicht sowohl die Anstrengung langer Wanderungen, als das geduldige Ausharren in langer Rast, welches als Prüfungsaufgabe hervorgehoben scheint. Von den Wanderungen und ihrer Dauer wird nichts erwähnt, wohl aber sehr entschieden und wiederholt von dem Ausharren in langer Ruhe. Gleich V. 17 heißt es: ואחרי כן יסעו וגו', daß erst nachher und nicht früher aufgebrochen wurde, als die Wolke sich erhob, und V. 18, nachdem bereits gesagt ist: על פי ד' יסעו ועל פי ד' יחנו, wird nochmals wiederholt: כל ימי אשר ישכן הענן וגו' יחנו. Endlich V. 19 wird das לא יסעו, das Nichtaufbrechen, wenn auch die Wolke viele Tage lang ruhte, als שמירת משמרת ד', als besonderes Beachten des göttlichen Gebotes, als besonderer Beweis des Gehorsams bezeichnet. Offenbar wird also auf die Übung ausharrender Geduld der besondere Nachdruck gelegt. Es ist dies umsomehr erklärlich, wenn man die Unwirtlichkeit der Wüste und insbesondere bedenkt, daß dem Volke ja das volle Bewußtsein darüber war, daß die Wüste nicht das Ziel seiner Wanderung, sondern dieses Ziel außerhalb derselben lag, und jedes Verweilen an einem Orte in der Wüste, vor allem vor der verhängnisvollen Bestimmung einer vierzigjährigen Wanderung, nur von dem verheißenen Ziele fern hielt. Es war dies die Übung in jener Tugend der ruhigen und heiteren Ergebung und vertrauensvoll ausharrenden Geduld, derer das Volk der Gottesführungen auf seinen Galuthwanderungen durch die „Wüste der Völker", wie der Prophet sie nennt, während so

23. עַל־פִּי יְהוָה יַחֲנוּ וְעַל־פִּי יְהוָה יִסָּעוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת יְהוָה שָׁמָרוּ עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה: פ

23. Nach Gottes Ausspruch lagerten sie und nach Gottes Ausspruch zogen sie; das ihnen von Gott zur Beachtung Gegebene beachteten sie nach Gottes Ausspruch durch Mosche.

א 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצֹצְרֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת־הַמַּחֲנוֹת:

Kap. 10. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Mache dir zwei silberne Trompeten, aus einem Stück gehämmert sollst du sie machen, und sie sollen dir dienen zur Berufung der Gemeinde und die Lager aufbrechen zu lassen.

---

vieler Jahrhunderte der Zukunft vor allem andern bedürfen sollte, und die das Prophetenwort: אם יתמהמה חכה לו (Habakuk 2, 3) so bezeichnend wiedergiebt.

V. 23. על פי ד' ביד משה. Ihre Lagerungen und Wanderungen geschahen nach dem durch die Wolke angekündigten Ausspruche Gottes, aber durch Moses Vermittelung. Moses hatte die jedesmalige Aufforderung zur Befolgung des durch die Wolke ergangenen Gottesausspruchs an das Volk ergehen zu lassen, wie sogleich im folgenden des näheren angedeutet wird.

Kap. 10. V. 2. חצוצרות. Die Wurzel ist offenbar: חצר mit verdoppeltem zweiten Wurzelbuchstaben, statt eines Dagesch forte: חַצּוֹרָה. So Chron. II. 5, 13 מְחַצְּרִים für מְחַצְּרִים. Wie aus unsern Bemerkungen zu 1. B. M. 2, 18 und 2. B. M. 27, 9 erhellt, ist חָצֵר die einem Hauptmittelpunkt sich anschließende Umgebung, ein umkreisendes Zubehör, also „Hof" in seiner eigentlichen Bedeutung. חָצַר würde also heißen: einen Hof um sich bilden. Auf Instrumentaltöne übertragen wäre חָצַר: ein Signal ertönen lassen, und חצוצרה ist das Signalinstrument, die Trompete. Ein jedes Signal ruft nämlich alle die, an welche es gerichtet ist, entweder in Wirklichkeit oder mit dem aufmerkenden Geiste zu dem hin, von welchem es ausgeht, es macht also diesen zum Mittelpunkt eines ihm sich anfügenden Kreises, es ist ein hofbildendes Zeichen, sein Instrument ist: חצוצרה, das „hofbildende", in den Hof rufende Instrument. — שתי חצוצרות: שיהו שוות במראה בקומה ובנוי (ספרי), wie überall, wo nur zwei Objekte angeordnet werden und die Zweizahl neben dem Plural genannt ist, die völlige Gleichheit derselben gefordert wird (siehe 3. B. M. 16, 7). V. 34, 4 wird bestimmt, daß mit einer Trompete das Signal zur Berufung der Repräsentanten der Volksgemeinde, der Häupter der Tausende als Nationaleinheit, mit zweien aber der Nation in ihrer Vielheit gegeben werde. Aus doppelten Gründen dürfte daher die völlige Gleichheit beider Signalinstrumente gefordert sein: die Häupter und das Volk in ganz gleicher Würde und die Vielheit der Nation in völliger Gleichheit aller ihrer Glieder zu zeigen. — כסף: Silber ist das edle חצר-Metall (siehe 2. B. M. S. 390). — מקשה: aus einem Stück gehämmert, die Einheit und Gleichheit des Rufenden und des Gerufenen vergegenwärtigen. Doch ist מקשה bei חצוצרות nicht מעכב (Menachoth 28 a). — כל עשה לך והיו לך: הכלים שעשה משה כשרים לדורות וכשרים לו חצוצרות כשרים לו ופסולים לדורות, daselbst. Alle durch Moses angefertigten Geräte durften auch nach seinem Tode gebraucht werden, nur nicht die חצוצרות, daher das wiederholte לך. Wohl dürfte damit der spezifische Unterschied zwischen Moses und allen seinen Nachfolgern eben diesen seinen Nachfolgern

3. וְתָקְעוּ בָהֶן וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ כָּל־הָעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

3. Bläſt man mit ihnen, ſo wird die ganze Gemeinde zu dir hin beſchieden, zum Eingang des Zuſammenkunftsbeſtimmungszeltes.

4. וְאִם־בְּאַחַת יִתְקָעוּ וְנוֹעֲדוּ אֵלֶיךָ הַנְּשִׂיאִים רָאשֵׁי אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל׃

4. Wenn man aber mit einer bläſt, ſo werden zu dir die Fürſten beſchieden, die Häupter der Tauſende Iſraels.

5. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה׃

5. Und blaſet ihr eine Therua, ſo brechen die Lager auf, die oſtwärts lagern.

6. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְּעֵיהֶם׃

6. Und blaſet ihr zum zweitenmale eine Therua, ſo brechen die Lager auf, die ſüdwärts lagern; Therua bläſt man zu ihren Aufbrüchen.

7. וּבְהַקְהִיל אֶת־הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ׃

7. Bei Verſammlung der Gemeindeverſammlung blaſet ihr, aber blaſet keine Therua.

---

im Bewußtſein gehalten ſein. Das ולא קם נביא עוד בישראל כמשה fand ſeinen ſprechendſten Ausdruck darin. Die Trompeten, welche Häupter und Volk zu Moſes gerufen hatte, durften nach Moſes Tode für keinen andern an den Mund geſetzt werden. — ולמסע את וגו׳. מסע hat verbale Bedeutung: zum Aufbrechen laſſen, daher את המחנות. So ספרי: שהחא מזמן העדה ומסיע את המחנות.

VV. 3—7. והתקעו וגו׳. Aus V. 7 iſt erſichtlich, daß mit תקע ein anderer Ton als mit הריע bezeichnet ſei, und wenn es nun V. 5 ותקעתם תרועה und nicht והרעותם, analog dem הריעו des V. 7 heißt, ſo kann damit nichts anderes, als eine Verbindung beider Töne, die Einleitung der תרועה durch eine תקיעה beſtimmt ſein, demgemäß dann תרועה יתקעו des V. 6 das Schließen der תרועה durch eine תקיעה anordnete. In der That entſpricht dieſem auch die Halacha (R. H. 34 a). תקע heißt urſprünglich: einſchlagen, einen Nagel in die Wand, einen Pflock oder Pfahl in den Boden, oder: die Hand des Verſprechenden in die Hand des das Verſprechen Empfangenden. Letzteres iſt ſymboliſch das energievolle, völlige Hingeben des Thatvermittelnden, oder vielmehr, da es gewöhnlich תקע כף und nicht יד heißt, des Beſitzfaſſenden in die Macht des andern. Die Hand des Verſprechenden wird damit dem andern dienſtbar. Es wird dabei ſo ſehr die Hand als Ausdruck der thatſchaffenden oder vielmehr beſitzenden Perſönlichkeit begriffen, daß es auch rein reflexiv התקע: ſich einſchlagen (Job 17, 4) gebraucht wird. Daher (Prov. 6, 3) von dem, der einem andern einen Handſchlag gegeben: באת בכף רעך. Auf die Muſik übertragen, bezeichnet er das kraftvolle und anhaltende Hineinſtoßen einer Luftſäule in ein Blasinſtrument, oder den dadurch hervorgebrachten ſtark und anhaltend ins Ohr dringenden Ton, תקיעה daher: פשוטה, der gerade, anhaltende, ungebrochene Ton eines Blasinſtruments. — רוע und רעע, brechen, תרעם בשבט ברזל (Pſ. 2, 9), bezeichnet in der Muſik den gebrochenen, zitternden, aus vielen kleinen Stößen beſtehenden Ton: תרועה. V. 2 wird als nächſter Zweck der חצוצרות angegeben: מסע המחנות und מקרא העדה: Berufung der Gemeinde und Aufbruch des Lagers zu ſignaliſieren, und iſt Verſe 3, 4 und 7 als Signal für die Berufung: תקיעה, der

8. ובְּנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֲנִים יִתְקְעוּ בַּחֲצֹצְרוֹת וְהָיוּ לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם׃

8. Aharons Söhne, die Priester, sollen mit den Trompeten blasen; sie bleiben euch zu ewigem Gesetze für eure Nachkommen.

---

gerade ungebrochene Rufton bestimmt, Verse 5 und 6 für den Lageraufbruch: תרועה, der gebrochene Alarmton, und zwar תרועה והתקעתם: eingeleitet mit תקיעה, und תרועה יתקעו: ausgeleitet mit תקיעה. Zur Berufung der Volksgemeinde als Einheit, d. i. in ihrer Repräsentanz, „den Fürsten und Häuptern der Tausende Israels", ward, dem Begriff der Einheit entsprechend, mit einer Trompete geblasen (V. 4). Sollte aber die Volksgemeinde in der Vielheit aller ihrer Glieder erscheinen, so wurde, dem Begriff der Vielheit entsprechend, das Signal mit zwei Trompeten gegeben. Das Zeichen zum geordneten Lageraufbruch war, wie bemerkt: תרועה, welcher תקיעה voranging und תקיעה folgte. Da nun תקיעה der Rufton, תרועה der Alarmton ist, so spricht sich die Bedeutung der kombinierten Töne also aus: die erste תקיעה ruft alle zum gebietenden Oberhaupte hin. Würde die תרועה nicht unmittelbar folgen, so wäre die Weisung: sich zum Oberhaupte zu begeben, um dort seine Befehle zu erhalten. Es folgt aber sofort תרועה und erteilt sofort den Befehl, sich und alles in Bewegung zu setzen, das Lager für den Aufbruch abzubrechen und bereit zu machen. Die Schluß-תקיעה gebietet ihnen, nach Abbruch des Lagers dorthin zu folgen, wohin sie weiter der Befehl des Oberhauptes bescheidet; es dürfte dies der Sinn des תרועה יתקעו למסעיהם sein: sie lassen der תרועה eine תקיעה folgen und geben damit die Weisung für ihre Weiterzüge.

Nach dem Wortlaut des Textes (Verse 5 und 6) ward das Aufbruchssignal nur für den Aufbruch des zweiten, des Südlagers, wiederholt, der Aufbruch des West- und und des Nordlagers erfolgte aber ohne weiteres Signal. In der That, erwägen wir den V. 14 gegebenen Bericht eines Lageraufbruchs, so war auch nur zu einem Signale für den Aufbruch des ersten und des zweiten Lagers Veranlassung. Während nämlich das erste, das Lager Juda aufbrach, waren, wie daselbst V. 17 und aus Kap. 14, 4 und 15 ersichtlich, zuerst die Heiligtumsgeräte in die vorgeschriebenen Gewänder gehüllt den Kehathiden zu übergeben und sodann der Abbruch des Tempelzeltes und Vorhofes und deren Aufladen auf die Transportwagen durch die Gersoniden und Merariden zu vollziehen. Es war wesentlich, daß dieser Tempelab- und Aufbruch vollendet war und sich die Gersoniden und Merariden dem Lager Juda nachfolgend angeschlossen hatten, bevor sich das zweite Lager in Bewegung setzte und diesem die bereits seit dem Aufbruch des ersten Lagers mit den Heiligtumsgeräten bereit stehenden Kehathiden sich nachfolgend anschlossen, damit, wie es V. 21 ausdrücklich heißt, bei der Lagerrast, vor Eintreffen der Kehathiden, die Gersoniden und Merariden bereits zur Rast gekommen waren und das Tempelzelt und den Vorhof zur Aufnahme der anlangenden Heiligtumsgeräte aufgerichtet und bereit gestellt hatten. Es war also wesentlich, daß das zweite Lager sich nicht früher in Bewegung setzte, bevor der Tempelab- und Aufbruch vollendet war und hatte dieses daher das zweite Signal abzuwarten. Die übrigen Lager, die bis dahin schon völlig zum Aufbruch bereit standen, folgten dann von selbst. Nach dem ספרי erfolgte jedoch noch ein drittes Signal zum Aufbruch der beiden letzten Lager und wäre dies mit dem תרועה יתקעו למסעיהם angeordnet. Nach einer andern daselbst gegebenen Ansicht wurde aber zum Aufbruch eines jeden der vier Lager das Signal mit der Trompete gegeben.

V. 8. ובני אהרן הכהנים. Es erscheint in hohem Grade bezeichnend, daß das חצוצרות-Signal durch die כהנים, und zwar, nach ר"ע im ספרי durch כהנים תמימים, durch בני אהרן הכהנים עבודה-fähige כהנים zu geschehen hatte, wie der Ausdruck

9. וְכִי־תָבֹאוּ מִלְחָמָה בְּאַרְצְכֶם עַל־הַצַּר הַצֹּרֵר אֶתְכֶם וַהֲרֵעֹתֶם בַּחֲצֹצְרֹת וְנִזְכַּרְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאֹיְבֵיכֶם׃

9. Und wenn ihr in Krieg kommt in eurem Lande gegen den Dränger, der euch drängt, so blaset ihr Theruoth mit den Trompeten, und eurer wird gedacht vor Gott, eurem Gotte, und euch wird geholfen von euren Feinden.

(3. B. M. 1, 5 u. f.) immer bedingt. Dieselben, die im Gesetzesheiligtum die symbolischen Handlungen der Hingebung der Nation an das Gesetz, namens des Gesetzes entgegenzunehmen und zu vermitteln hatten, das sind dieselben, durch welche namens des Führers der Nation die Berufung derselben oder ihrer Häupter zu Vernehmung dessen erging, was namens des Gesetzes zu vollbringen war. Hier wie dort waren sie die Herolde des Gesetzes an die Nation, und wenn das Oberhaupt der Nation seinen Ruf durch die כהנים ergehen ließ, lag eben darin der Gedanke, daß er nicht kraft seiner Persönlichkeit, sondern kraft seiner Stellung zum Gesetze berief. — והיו לכם לחקת עולם: außer der im Vorhergehenden bestimmten temporären Verwendung, die nur auf die Zeit der Wanderung in der Wüste beschränkt war, erhalten die חצוצרות im folgenden eine bleibende Bedeutung für die Zukunft, und auch da sollen sie nur von den כהנים gehandhabt werden (siehe zu Verse 9 und 10).

V. 9. וכי תבאו מלחמה. Durchaus der gewöhnliche Ausdruck für: in den Krieg ziehen ist: יצא למלחמה. Selten ist der Ausdruck בוא למלחמה. Er findet sich namentlich noch: Kap. 32, 6 in Moses Anrede an die Söhne Gad und Reuben: האחיכם יבאו למלחמה. Während in יצא למלחמה das rüstige, auch das freiwillige Hinausziehen in den Kampf, das Aufsuchen des Kampfes außerhalb des eigenen Gebietes liegt, bezeichnet בא למלחמה und mehr noch unser בא מלחמה das sich den Gefahren des Kampfes Unterziehen, das in den Kampf Geraten. Der Krieg ist unprovoziert da, und man muß hinein. So daher Moses Frage: האחיכם יבאו למלחמה und im Gegensatz dazu: ואתם תשבו פה! Eure Brüder möchten gewiß ebenso gern wie ihr bereits zur Ruhe gekommen sein. Allein, der Krieg ist eine Notwendigkeit, der Krieg ist da, eure Brüder müssen hinein und ihr wollt euch der Pflicht entziehen?! Auch Kap. 31, 21 אנשי הצבא הבאים למלחמה spricht ja von den איסור= und טומאה=Folgen, welche ihre Beteiligung an dem Krieg für sie herbeigeführt und die jetzt nach beendigtem Kampfe zu beseitigen waren. Sie waren entstanden, nicht weil sie יצאו למלחמה, sondern weil sie באו למלחמה, weil sie durch den Kampf zur Berührung von Leichen und Erbeutungen von איסור=Geräten gelangen. Abgesehen davon, daß nach dem ספרי zu V. 5 der Teilnahme an diesem Kampfe, dem als der letzte Akt in Moses Leben voraus bezeichneten, das Gepräge der Unfreiwilligkeit aufgedrückt war (siehe daselbst). In unserer Stelle spricht offenbar das וכי תבאו מלחמה von dem unprovozierten, unfreiwilligen Verteidigungskampfe. Er ist ja: בארצכם. Es ist kein Eroberungskrieg außer Landes, der Feind ist im Lande. Er ist eingebrochen und bedrängt euch in eigenem Lande. Er ist צר הצרר אתכם, ihr seid in Not. In dieser Bedrängnis: והרעתם בחצוצרה. Der sofort angegebene Zweck dieser תרועה mit חצוצרת: ונזכרתם und ונושעתם, läßt offenbar in dieser Therua einen an Gott gerichteten Hülferuf erkennen. Wenn im Vorhergehenden die Töne eine von dem Führer an die Nation ergehende Aufforderung signalisieren, so ist es hier die Nation, welche vermittelst derselben ihren Ruf zu Gott ertönen läßt, und indem es wiederum die כהנים sind (siehe zu V. 8), welche diesen Ruf erheben, so ist es eben das Gesetz, dessen Heiligtumsdiener sie sind und welches das Band bildet zwischen der Nation und Gott,

10. וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ

10. Aber an einem Tage eurer Freude und an euren Festzeiten und an den Anfängen eurer Monate blaset ihr mit den Trompeten bei euren Empor-opfern und bei euren Friedensmahlopfern und sie werden euch zum Gedächtnis vor eurem Gotte, Ich, Gott, euer Gott.

---

in Hinblick auf welches die Erhörung erhofft wird. Wie aber als Signal zum Lager-aufbruch die Therua die Aufforderung enthält, sich mit rüstiger Thätigkeit in Bewegung zu setzen, so ist auch die an Gott in der Not gerichtete Therua nichts anderes als der Ruf: קומה והושיעה נא, oder wie es V. 35 heißt: קומה ה' ויפצו אויביך וגו'. Es heißt aber nicht einfach: ונזכרתם וגו' ונושעתם וגו', sondern והרעתם וגו' ונושעתם וגו' ונזכרתם setzt voraus, daß bisher die זכירה gefehlt habe. Gott hatte sie verlassen, hatte sie den natürlichen Wirkungen der Verhältnisse anheimgegeben, ihre natürliche Schwäche dem über-legenen Feinde gegenüber hat ihre Bedrängnis erzeugt. Der erste Gedanke des zu Gott dringenden Rufes ist daher: Wende dich wieder zu uns, richte deine Fürsehung wieder zu uns, stehe uns wieder bei, und die zu erflehende Hülfe ist dann nur die unmittel-bare Folge dieser dem Volke wieder zugekehrten Gottesgegenwart. Wenn, wie die Halacha lehrt, jeder Therua eine Thekia vorangeht und also auch diese Therua des Hülferufs mit Thekia eingeleitet war, so wäre, wie die die Therua des Lageraufbruchs einleitende Thekia die Aufmerksamkeit der Nation im Geiste zu dem Führer ruft, also auch diese Thekia nichts als der Aufruf zu Gott, sein Angesicht uns wieder zuzuwenden, nichts als der Fleheruf: זכרנו! Die eine solche Therua schließende Thekia spräche dann die Bitte aus: Bleibe auch bei uns, nachdem du uns geholfen, verlasse uns nicht wieder, wandle mit uns!

V. 10. וביום שמחתכם. Aus סוכה 53 b ist ersichtlich, daß täglich beim Morgen- und Abend-תמיד, und ebenso zu allen מוספים am Sabbat und י"ט mit den חצוצרות geblasen wurde und wird dort (54 a f.) nur die Frage erörtert, ob, wenn ein Tag kombinierte Festcharaktere trägt und demgemäß mehrere מוספין dargebracht werden, z. B. שבת und ר"ח oder שבת und ר"ה, an welchem drei מוספין für שבת, für ר"ח und für ר"ה zu vollziehen wären, die תקיעות für jedes besondere מוסף zu wiederholen oder die verschiedenen מוספין zusammen nur von einer תקיעה zu begleiten seien, und entscheidet sich die Halacha für das letztere. Schwierig ist es nur, wie demgemäß unser Text zu verstehen sei. Ausdrücklich genannt sind מועדים und ראשי חדשים, und außerdem יום שמחתכם. Es ist einerseits die Frage, was mit שמחתכם וביום bezeichnet ist, ein Begriff, der jedenfalls außerhalb der מועדים liegen muß, da er neben denselben genannt wird, andererseits, unter welche der gegebenen Kategorien תמיד und שבת zu subsumieren wären. Im ספרי sind zwei Ansichten. Die eine erklärt: וביום שמחתכם אלו שבתות und läßt es unerörtert, unter welcher Bezeichnung dann המידים zu finden wären; die andere ver-steht unter וביום שמחתכם: תמידים und läßt es unbesprochen, welche Bezeichnung dann שבתות mit begreifen solle.

Wir bemerken zuerst, daß שמחה durchaus nicht notwendig eine durch besondere Veranlassung gehobene Stimmung bezeichnen müsse, sondern sehr wohl auch diejenige heitere Stimmung, dasjenige Frohgefühl unseres Innern bezeichnen könne, die eigentlich den Grundton unseres ganzen Seins bilden sollen. Stellen wie Ps. 90, 14. 4, 8. 97, 11. 100, 2 und 104, 34; Pred. 9, 7. 3, 12. 5, 18 und 11, 9; Prov. 5, 18. 23, 24 u. 25

und 13, 9 dürften dies hinlänglich belegen. Und nun gar die Nation als solche, und von dieser ist ja hier die Rede, die unsterbliche, die kein Sterben und kein Verarmen kennt, אין צבור מת ואין צבור עני, und an der Gottesstätte des Gesetzesheiligtums, an deren Schwelle Tod und Trauer zurückbleiben müssen, wo unterm Lichtstrahl der Gottesgegenwart nur שמחה של מצוה, nur die Heiterkeit der Gottesfreude und des Pflichtbewußtseins vor Gott gedeiht, wo der Gedanke zur Wahrheit wird: שהשמחה במעונו, und jeden der Ruf empfängt: עבדו את ד' בשמחה: da dürfte jeder normale Tag als יום שמחה zu bezeichnen sein und diese Bezeichnung hier nur im Gegensatz zu dem vorangehenden יום צרה stehen, wo durch die Gottverlassenheit Not und Bedrängnis über die Nation eingebrochen war. Es kann daher sehr wohl שמחתכם וביום die täglichen תמידים-Opfer begreifen und שבתות mit unter מועדיכם verstanden sein. Ist doch, insbesondere hinsichtlich der speziell den Tag charakterisierenden Opfer, שבת unter dem allgemeinen Begriff מועד mitgefaßt, wie nach Peßachim 77a der Schlußausspruch: אלה תעשו לד' במועדיכם (4. B. M. 29, 39) alle קרבנות צבור, die קבוע להם זמן, also auch מוספי שבת, in sich begreift (siehe oben zu Kap. 9, 3).

Wenn aber jeder normale, nicht durch besonderes Leid getrübte, durch das Gottesbewußtsein, das ihn in allen seinen Momenten begleitet, ein יום שמחה ist, so ist ja der Tag, der wie der Sabbat diesem Gottesgedanken besonders geweiht ist, der den Gedanken, welcher das Schaffen und Streben aller übrigen Tage begleitend mit dem Hauch der שמחה durchweht, ganz ausschließlich zu seinem Inhalte hat, vorzugsweise und ganz eigentlich als der יום שמחתנו zu begreifen. In welcher Stimmung der Sabbat auch das Menschengemüt treffen mag, in vollen Blütentönen, im welken Klageton, oder sinnend sich die Rätsel des Lebens lösend, עלי עשר ועלי נבל עלי הגיון בכנור, der Gedanke, in einer Gotteswelt, mit Gottesgeschöpfen, unter Gottes Schaffen und Wirken zu leben und zu streben, wie ihn der Sabbat weckt, wird immer zu dem Bekenntnis drängen: שמחתני ד' בפעלך במעשי ידיך ארנן, oder wie es unser Gebetbuch ausspricht, ישמחו במלכותך שומרי שבת! Es kann daher auch unter שמחתכם יום speziell der שבת verstanden sein, und תמידים wären dann unter מועדיכם mitbegriffen, wie sie ja speziell hinsichtlich der so bedeutungsvollen דחית הטומאה mit unter den Begriff מועד fallen (siehe oben zu Kap. 9, 3).

Es sagte uns somit das Gesetz: wenn an Tagen heiteren Gottesbewußtseins, in Zeiten besonderer uns zur Vereinigung mit Gott ladender Erinnerungen, an zur Selbstverjüngung uns aufrufenden Tagen, wir diesem Gottesbewußtsein, diesem Hinstreben zu Gott, dieser Selbsterneuerung in עולות תמידים und מוספים und שלמי צבור der כבשי עצרת den Ausdruck unserer „Gottesnähe" suchenden Thatenweihe und Lebensfreude geben, sollen wir durch תקיעה mit חצוצרות Gott „anrufen", auf diese durch die Zeitmomente geweckten Gelöbnisse unserer „קרבת אלקי" suchenden Hingebung herabzuschauen, und uns also zu nahen, wie wir, Seinem Rufe folgend, in Seine Nähe hinanstreben. Die תקיעה=חצוצרות bei den קרבנות צבור ist also wiederum der Ruf Israels an Gott, zu uns zu kommen, sie drückt ganz eigentlich den Gedanken: קרבן aus, und in unserem Hinanstreben zu Gott und dem angerufenen Sichherablassen Gottes zu uns wird das verwirklicht, was alle diese Opfermomente zu מועדים — auch שבתות und תמידים sind Opfer=מועדים, siehe oben zu Kap. 9, 3 — zu Momenten der Vereinigung Israels mit seinem Gotte macht.

Nach der Halacha war auch diese תקיעה bei den Opfern nicht einfach, sondern תקיעה תרועה תקיעה wie beim Hülferuf des vorigen Verses, und wenn es gleichwohl dort והרעתם und hier ותקעתם heißt, so wird nach der Erklärung des רמב"ן damit dort auf תקיעה, hier auf תרועה der Nachdruck der Bedeutung gelegt. Dort ist es eine von תקיעה eingeleitete und begleitete תרועה, hier sind es תרועה einleitende und

begleitende תקיעות. Dort ist das göttliche Einschreiten das Ziel und die angeflehte Gottesnähe das Mittel, hier ist die Gottesnähe das Ziel und ein göttliches Einschreiten die Vermittlung. Denn auch die Gottesnähe, die bleibende Gottesnähe ist durch ein Einschreiten göttlicher Allmacht, durch eine Wunderthat göttlicher Allgnade, durch כפרה bedingt, die alles, was in unserer Vergangenheit unserem Streben der Gottesnähe gewürdigt zu werden entgegensteht, aufhebt und uns einer neuen reinen Zukunft fähig, wiedergeboren ihr hingiebt. Die תרועה=תקיעה=תקיעה der Opfer ruft daher Gott zu uns (תקיעה), uns כפרה zu schaffen (תרועה), um uns ferner nahe bleibend durchs Leben zu geleiten (תקיעה).

Es ist nicht unmöglich, daß diese verschiedene Bedeutung der תקיעה תרועה תקיעה als Hülferuf oder als Opferruf auch in der Art ihrer Ausführung gekennzeichnet gewesen sein möge, und dort in Tonstärke und Dauer die תרועה, hier die תקיעות hervorgehoben waren; ähnlich wie dies für die Kombinierung von חצוצרות und שופר an תענית und ר"ה (R. H. 26 b) die Vorschrift war.

והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. והיה היום הזה לכם לזכרון (2. B. M. 12, 14) ebenso von den Namen auf אפוד und חשן (daselbst 28, 12 u. 29) und sonst auch von den תפלין: ולזכרון בין עיניך, scheint זכרון nicht das Erinnerungsmittel, sondern das Objekt zu bezeichnen, auf welches das Gedächtnis gerichtet sein, das in Erinnerung gehalten werden soll. Auch hier scheint Subjekt von והיו nicht חצוצרות, sondern die עולות וזבחי שלמים zu sein, die durch die תקיעות für uns לזכרון לפני ד' gebracht werden. Die תקיעות sind der Aufruf zu Gott, Gott möge unsere Vollbringungen auf Erden wahrnehmen und unserer damit ausgedrückten Hingebungsgelöbnisse eingedenk bleiben, und das: והיו לכם וגו' verheißt abseits Gottes die Erfüllung dieser zu ihm aufsteigenden Bitte und zugleich die Folgen derselben mit אני ד' אלקיכם, der Verwirklichung des uns verheißenen dauernden Bundesverhältnisses mit Gott. Näher betrachtet, entsprechen die drei Sätze: אני ד' אלקיכם, והיו לכם לזכרון, והתקעתם, dem Inhalte der תקיעה, תרועה, תקיעה. והתקעתם ist der mit der תקיעה zu Gott gerichtete Anund Aufruf, זכרון die von Gott in תרועה erflehte Würdigung unserer Opfer durch אני ד' אלקיכם, die mit der letzten תקיעה auf Grund der כפרה erflehte, durchs Leben begleitende göttliche Bundesnähe. —

(Vergl. das zu 3. B. M. 23, 24 über die תקיעות mit שופר an ר"ה und יובל Bemerkte.) R. H. 26 b u. 27 a wird gelehrt, daß im Tempel שופר und חצוצרת immer verbunden waren. An ר"ה ertönten zu beiden Seiten des שופר gleichzeitig חצוצרת, das שופר länger, die חצוצרת kürzer, weil die eigentliche Mizwa des Tages שופר war. An Tagen des Notfastens, תעניות, ertönten den beiden חצוצרת zur Seite gleichzeitig שופרות, die חצוצרת länger, das שופר kürzer, weil חצוצרת die Tagesmizwa war. Diese Kombinierung der חצוצרת und שופר im Gottesheiligtum findet ihren Ausdruck in der Aufforderung בחצוצרת וקול שופר הריעו לפני המלך ד' (Ps. 98, 6). Erwägen wir, daß mit שופר Gottes Ruf an uns, mit חצוצרת unser Ruf zu Gott ergeht, so spricht deren stete Verbindung im מקדש, der Stätte des Gottesgesetzes und der Gottesverheißungen, die Wahrheit aus: שופר wird von חצוצרת begleitet, und חצוצרת muß von שופר begleitet sein, d. h. wenn wir auf Gottes an uns ergehenden Ruf (שופר) hören, so können wir auch der Erhörung unseres zu Gott gerichteten Rufes (חצוצרת) gewärtig sein, und: wir können unseren Hülferuf in der Not (חצוצרת) nur dann zu Gott emporsenden, wenn wir gleichzeitig uns auffordern und entschließen, seiner an uns gerichteten Stimme (שופר) zu gehorchen. —

Einen Wortausdruck haben die תקיעות bei den Opfern in der ברכת עבודה: רצה unserer täglichen den תמידים entsprechenden ש"ע, insbesondere aber in der Einschaltung: יעלה ויבא an מועד= und ר"ח=Tagen gefunden.

חמישי. 11. וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נַעֲלָה הֶעָנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת׃

11. Es war im zweiten Jahre, im zweiten Monate am zwanzigsten des Monats erhob sich die Wolke von ihrem Weilen über der Wohnung des Zeugnisses.

12. וַיִּסְעוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמַסְעֵיהֶם מִמִּדְבַּר סִינָי וַיִּשְׁכֹּן הֶעָנָן בְּמִדְבַּר פָּארָן׃

12. Da brachen Jisraels Söhne auf zu ihren Zügen von der Wüste Sinai, und die Wolke ließ sich zur Ruhe nieder in der Wüste Paran.

13. וַיִּסְעוּ בָּרִאשֹׁנָה עַל־פִּי יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃

13. Es was dies das erste Mal, daß sie nach der durch Mosche von Gott erteilten Anordnung zogen.

14. וַיִּסַּע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְּנֵי־יְהוּדָה

14. Es brach die Fahne des Lagers der Söhne Jehuda zuerst auf nach ihren

---

V. 11. ויהי בשנה וגו׳ מעל משכן העדות (siehe zu Kap. 9, 15). Die Wolke ruhte auf dem משכן, weil es die Wohnung des Zeugnisses war. Sie ruhte eigentlich auf dem Zeugnis; denn eben es, das Zeugnis des göttlichen Gesetzes, war das Band, das die Gegenwart Gottes im Volke vermittelte. — בחדש השני בעשרים וגו׳. Es war am vierzehnten dieses Monats noch erst von den im Nissan verhindert Gewesenen das פסח קטן begangen und mit ihm wiederholt die Bestimmung Israels als Volk der Gottesführung zum Bewußtsein gebracht, bevor sie nun, nach fast zwölfmonatlichem Lagern am Sinai, ihre Weiterzüge zum Eintritt in das verheißene Land des Gesetzes antreten sollten.

V. 12. ויסעו וגו׳ למסעיהם. נסע, verwandt mit נסח, ויסחך מאהל (Ps. 52, 7), heißt eigentlich: sich aus seinem bisherigen Ruhepunkte erheben, daher: aufbrechen, sich in Bewegung setzen (daher auch das verwandte נסה, נָסָה: jemandem eine Thätigkeit aufgeben, ihn prüfen, üben). Es heißt dann auch das fortgesetzte Aufbrechen, sich ununterbrochen erheben, in Fortbewegung bleiben: ziehen. Dieser Begriff: Ziehen wird ja vorzugsweise von der Fortbewegung einer schwer in Bewegung zu setzenden Masse, wie hier eines ganzen Lagers und so auch bei Abraham eines ganzen Hausstandes gebraucht, deren jeglicher Fortschritt eigentlich ein fortgesetztes Aufbrechen ist. In unserem Kapitel kommt es daher in beiden Bedeutungen: Aufbruch und Zug vor. Hier: sie brachen auf, um die ihnen bis zum Eintritt in das Land bevorstehenden Züge anzutreten. — ויסעו וגו׳ ממדבר סיני וישכן הענן במדבר פארן. Für jetzt war es nur noch ein Zug von einer Wüste in die andere.

V. 13. ויסעו בראשנה על פי ד׳ ביד משה. Auch von Egypten bis zum Sinai waren sie unter göttlicher, durch Moses vermittelter Führung gewandert. Allein in der in Vorstehendem gegebenen Weise: als Gottes Gesetzesvolk um das Heiligtum seines Gesetzes in Heereslagern gruppiert, nach der auf dem Gesetzeszeugnis ruhenden oder sich von ihm erhebenden Wolke zur Rast oder zur Wanderung gewiesen, und von der voranschreitenden Bundeslade des Gesetzeszeugnisses geleitet, also waren sie noch nie gewandert.

V. 14. לצבאתם: in geordneten Heeresgruppen. Vermutlich waren auch innerhalb eines jeden Stammes die Familien zusammengruppiert, und bezieht sich hierauf diese bei allen Lagern wiederkehrende Bezeichnung. Es läge näher, sie auf die jeder

בָּרִאשֹׁנָה לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ נַחְשׁוֹן בֶּן־עַמִּינָדָב:

15. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי יִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן־צוּעָר:

16. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי זְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן־חֵלֹן:

17. וְהוּרַד הַמִּשְׁכָּן וְנָסְעוּ בְּנֵי־גֵרְשׁוֹן וּבְנֵי מְרָרִי נֹשְׂאֵי הַמִּשְׁכָּן:

18. וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה רְאוּבֵן לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ אֱלִיצוּר בֶּן־שְׁדֵיאוּר:

19. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן־צוּרִישַׁדָּי:

20. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי־גָד אֶלְיָסָף בֶּן־דְּעוּאֵל:

21. וְנָסְעוּ הַקְּהָתִים נֹשְׂאֵי הַמִּקְדָּשׁ וְהֵקִימוּ אֶת־הַמִּשְׁכָּן עַד־בָּאָם:

22. וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְּנֵי־אֶפְרַיִם לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ אֱלִישָׁמָע בֶּן עַמִּיהוּד:

23. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן־פְּדָהצוּר:

24. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְּנֵי בִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן־גִּדְעוֹנִי:

Heeresgruppen, und sein Heeresoberer war Nachschon, Sohn Aminadabs.

15. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Issachar: Nethanel, Sohn Zuars.

16. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Sebulun: Eliab, Sohn Chelons.

17. War dann die Wohnung abgenommen, so brachen die Söhne Gerschons und die Söhne Meraris auf, die Träger der Wohnung.

18. Sodann brach die Fahne des Lagers Reuben nach ihren Heeresgruppen auf, und sein Heeresoberer: Elizur, Sohn Schedeurs.

19. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Schimeon: Schlumiel, Sohn Zurischaddais.

20. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Gad: Eljaßaf, Sohn Deuels.

21. Es brachen sodann erst die Kehathiden, die Träger des Heiligtums auf, so daß man die Wohnung aufrichtete, bis sie eintrafen.

22. Sodann brach die Fahne des Lagers Efrajim nach ihren Heeresgruppen auf, und sein Heeresoberer: Elischama, Sohn Amihuds.

23. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Menasche: Gamliel, Sohn Pedazurs.

24. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Binjamin: Abidan, Sohn Gidonis.

Fahne zugeteilten drei צבאות von Stämmen zu beziehen, wenn es צבאותיו in bezug auf דגל oder מחנה hieße. Der Plural bezieht sich offenbar auf das vorangehende בני יהודה, und dürfte daher innerhalb der בני יהודה selbst mehrere צבאות voraussetzen lassen.

V. 17. והורד המשכן וגו׳ und V. 21. ונסעו הקהתים וגו׳, siehe zu V. 6.

25. וְנָסַע דֶּגֶל מַחֲנֵה בְנֵי־דָן מְאַסֵּף לְכָל־הַמַּחֲנֹת לְצִבְאֹתָם וְעַל־צְבָאוֹ אֲחִיעֶזֶר בֶּן־עַמִּישַׁדָּי׃

26. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְנֵי אָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן־עָכְרָן׃

27. וְעַל־צְבָא מַטֵּה בְנֵי נַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן־עֵינָן׃

28. אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְצִבְאֹתָם וַיִּסָּעוּ׃ ס

25. Sodann brach die Fahne des Lagers der Söhne Dan auf, als Nachhut aller Lager nach ihren Heeresgruppen, und sein Heeresoberer: Achieser, Sohn Amischaddais.

26. Und der Heeresobere des Stammes des Söhne Ascher: Pagiel, Sohn Ochrans.

27. Und der Heeresobere des Stammes der Söhne Naftali: Achira, Sohn Enans.

28. So waren die Züge der Söhne Jisraels nach ihren Heeresgruppen; und nun zogen sie.

V. 25. מאסף לכל המחנות. Der Wurzel אסף liegt der Begriff zu Grunde: etwas ganz in sich, oder überhaupt zu einem von allem andern gesonderten Zwecke hinnehmen. Es ist, ebenso wie viele andere פ״א, אבד, אכל u. s. w. (siehe 1. B. M. 31, 37 u. f.) סף: mit vorgesetztem individualisierendem א: enden, aufhören, um einer einzigen anderen Bestimmung hingegeben zu werden (vergl. zu 1. B. M. 49, 1). Daher heißt אסף ja auch einfach: fortnehmen, ohne Rücksicht auf eine andere Hinwendung des Gegenstandes, wie: אסף ד׳ את חרפתי (1. B. M. 36, 23 und sonst). Bei einer ins Feld ziehenden Heeressäule heißt die voranschreitende Spitze: החלוץ, wörtlich: der „Detachierte", es ist die vom übrigen Truppenkörper losgelöste, vorausgesandte, „rüstigste" Truppe, die zuerst ins Treffen kommt und überhaupt überall die ersten Schwierigkeiten zu überwinden hat. Der Schlußteil der Heeressäule heißt: מאסף, die den Truppenkörper abschließende, zu einer Einheit bindende und zusammenhaltende Truppe, die „Nachhut", eine Bezeichnung, in welcher wohl auch der mit אסף verwandte Begriff des abwehrenden Schutzes seinen Ausdruck findet (siehe Josua 6, 9 ff.). Im Jeruschalmi (Erubin 5, 1) sind zwei Ansichten über die Zuggestalt, in welcher die Lager auf den Zügen sich gruppierten. Die eine Ansicht giebt ihr die Quadratform, כמין תיבה, ganz so wie sie auch lagerten, Juda voran, rechts Reuben, links Dan, Efrajim im Rücken; denn es heißt: כאשר יחנו כן יסעו (Kap. 2, 17). Die andere Ansicht schließt aus unserem Verse: מאסף לכל המחנות, daß sie בקורה, in gerade gestreckter Linie gezogen, Juda an der Spitze, ihm nachfolgend Reuben, Efrajim und Dan, welcher letzterer somit im wahren Sinee מאסף, die Heeressäule schloß. Allein, wenn wir bedenken, daß nach Kap. 10, 14—21 unbezweifelt die Kehathiden dem Lager Reuben folgten, damit die dem Lager Juda folgenden Gersoniden und Merariden das משכן bereits aufgeschlagen haben konnten, wann die Kehathiden eintrafen, und ebenso, daß das Lager Dan erst nach dem Lager Efrajim sich in Bewegung setzte, wie es hier die Reihenfolge lehrt, und Kap. 2, 31 ausdrücklich heißt: לאחרונה יסעו, so kann schwerlich die Ansicht כמין תיבה der Meinung sein, daß sie auch auf ihren Zügen die Form eines geschlossenen Quadrats bewahrten; vielmehr dürfte diese Ansicht nur die Auffassung geben, daß sie auch in ihren Zügen die Ordnung der Lagerung also bewahrten, daß Juda voran, sodann nicht hinter Juda, sondern rechts gehalten, Reuben folgte, darauf in gerader Linie mit Juda Efrajim zog und endlich links gehalten Dan die Züge schloß, so daß beim Haltmachen zur Lagerraft jedes Lager in die angeordnete Seitenstellung eintraf.

29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן־רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר יְהוָה אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי־יְהוָה דִּבֶּר־טוֹב עַל־יִשְׂרָאֵל:

29. Mosche aber sprach zu Chobab, Sohn Reuels des Midjaniten, Schwiegervater Mosches: Wir ziehen zu dem Orte hin, von welchem Gott gesprochen: ihn gebe ich euch; gehe doch mit uns, so werden wir dir Gutes erweisen, denn Gott hat Gutes über Jisrael verheißen.

30. וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם־אֶל־אַרְצִי וְאֶל־מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ:

30. Da sprach er zu ihm: Ich werde nicht mitgehen, vielmehr werde ich zu meinem Lande und meinem Geburtsorte gehen.

V. 28. אלה מסעי: so war überhaupt die Aufbruch- und Zugesordnung bei allen ihren ferneren Zügen, ויסעו, und jetzt, nun zogen sie also.

V. 29. ויאמר משה. Richter 4, 11 wird חובב der Schwiegervater Moses, חתן משה, genannt, es bezieht sich daher auch hier das חתן משה wohl nicht auf רעואל, sondern auf חבב, und wenn 2. B. M. 2, 18 רעואל der Vater, אביהן, Ziporas und ihrer Schwestern genannt wird, so ist darunter wohl nur der Großvater zu verstehen, wie אלהי אבי אברהם (1. B. M. 32, 10) und in sonstigen Stellen, auf welche Ramban dort hinweist. Als eigentlicher Name erscheint 2. B. M. 3, 1 u. 4, 18 יתר und יתרו, so ja auch 2. B. M. 18. Nach Ramban (daselbst) habe Jithro nach seinem Übertritt zum Judentum den Namen חובב erhalten und erscheint daher seitdem unter diesem Namen. Siehe auch ספרי zur Stelle. Die Wurzel חבב, im Rabbinischen so häufig Ausdruck der Liebe und Wertschätzung, kommt in תנ"ך nur einmal: 5. B. M. 33, 3 vor: אף חובב עמים כל קדשיו בידך. Verwandt scheint die Wurzel mit dem ebenfalls rabbinisch sehr gebräuchlichen, in תנ"ך nur einmal vorkommenden חוב, die Schuldpflicht: חבולתו חוב, die Zurückgebung des Pfandes übt er als eine Schuldpflicht (Ezech. 18, 7), und es dürfte חבב eine verpflichtende Liebe und eine Liebe aus Pflichtgefühl bedeuten. Dürfte vielleicht die Stelle אף חובב עמים sagen: auch wenn du die Völker durch höchste Wohlthat verpflichten willst, nimmst du seine, Israels, Heilige alle in deine Hand: d. h. indem du den Völkern die höchste Wohlthat erzeigen willst, sind Israels Heilige dazu das Werkzeug in deiner Hand, והם תכו לרגלך וגו' sie, die Völker: werden in sich zu deinen Füßen geführt, indem es, Israel, von deinen Worten ihnen entgegenträgt, — dürfte dies vielleicht der Sinn der Stelle sein: so wäre ja חבב der spezifische Ausdruck für die die Völker zur Gotteserkenntnis und zum Gottesgehorsam durch Israel führende Gotteswaltung, die eben hierin die größte, die Völker verpflichtende Liebesthat übt, und חוּבָב (vergl. die Formen: שׁוּבָב, עוּלָל, שׁוּלָל, die alle passivischer Bedeutung sind) wäre der durch solche höchste Liebesthat Gott Verpflichtete und sich verpflichtet Fühlende, ein Name, der dem so bewußtvoll vom Heidentum ins Judentum eingetretenen Jithro in hohem Grade gebührte. Welcher Pflichternst sich von Jithro auf seine Nachkommen vererbte und in hervorleuchtendster Weise in ihnen zur Bethätigung kam, werden wir noch unten (Verse 31 und 32) zu bemerken Gelegenheit haben.

נסעים אנחנו: Es geschah also dieser Aufbruch in der Voraussetzung, nunmehr sofort in das Land einzuziehen. Die Gesetzgebung war ja vollendet und stand somit zunächst die Besitzergreifung des Bodens bevor, auf welchem das Gesetz seine volle Verwirklichung finden sollte.

31. וַיֹּאמֶר אַל־נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי ׀ עַל־כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם׃

32. וְהָיָה כִּי־תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה ׀ הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב יְהוָה עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ׃

31. Er aber sprach: Verlasse uns doch nicht! Denn darum bitte ich, weil du unseres Lagerns in der Wüste kundig bist und uns zu Augen dienen kannst.

32. Wirst du mit uns gehen, so sei es: dasselbe Gute, das uns Gott in seiner Güte erweisen wird, werden wir dir zu Teil werden lassen.

VV. 31 u. 32. ויאמר אל נא וגו׳. Die Bitte erschien in den vorhergehenden Versen vom Standpunkte des Interesses Chobabs geäußert: לכה אתנו והטבנו לך. Sie hatte er zurückgewiesen: ‘לא אלך וגו, ich möchte um keines Vorteils willen auf Heimat und Vaterland verzichten. Moses wiederholt sie daher und erklärt sie näher: אל נא תעזב אתנו, dein Hierbleiben ist uns Bedürfnis, dein Fortgehen wäre ein „Verlassen“ כי על כן וגו׳: denn nicht in deinem Interesse, sondern deshalb habe ich dich gebeten (siehe 1. B. M. 18, 5) ידעת וגו׳: du besitzest die Terrainkunde für unser Lagern in der Wüste, du kennst dort jede Örtlichkeit, und überall, wo wir von Gott angewiesen werden unser Lager aufzuschlagen, da sind dir alle örtlichen Vorteile bekannt, die wir zum Aufenthalt benutzen können. והיית לנו לעינים: du kannst uns dort zu Augen dienen, kannst uns deine örtliche Kenntnis und Einsicht zugute kommen lassen, und wenn ich והטבנו לך geäußert, so habe ich nicht an eine Belohnung gedacht, sondern הטוב ההוא וגו׳ והטבנו לך, Ersatz sollst du bei uns finden für Heimat und Vaterland, die du um unsertwillen aufgiebst. Durch das Opfer, das du uns bringst, und den großen Nutzen, den du uns schafft, erwirbst du dir das Recht und erwächst uns die Verpflichtung, dir Land und Heimat unter uns zu gewähren. An dem Lande, das Gott uns giebt, (es ist dies das טוב in Moses erster Anrede V. 29) werden wir dir Anteil geben. Indem diese Gewährung mit demselben Ausdruck geäußert wird, der für die Bezeichnung der Gewährung des Landes an Israel gebraucht ist: אשר ייטיב ד׳ עמנו והטבנו לך, so dürfte darin die Feinheit liegen: du brauchst dich nicht zu scheuen dies, als wäre es eine Wohlthat, von uns anzunehmen; wir selber erhalten ja alle das Land ebenso nur als Wohlthat aus Gottes Händen, und was uns eine reine Wohlthat ist, טובה עמנו, das ist für dich eine dir gebührende: טובה לך. Die Thatsache, daß Richter 1, 16 Nachkommen von Moses Schwiegervater עיר התמרים, die Dattelstadt, nach Chron. II. 28, 15 Jericho: יריחו עיר התמרים, bewohnten, spricht dafür, daß Chobab Moses Bitte erfüllte und mit Israel ins Land zog, und muß derselbe nach seiner ersten Heimkehr (2. B. M. 28, 27) Moses wieder in der Wüste besucht haben. In dieser Stelle, Richter 1, 16, wird der Schwiegervater Moses קיני genannt, und scheint dieser Name seine Abstammung zu bezeichnen. Jedenfalls stammen die בני קיני von חובב, dem Schwiegervater Moses. Denn Richter 4, 11 heißt es ausdrücklich: וחבר הקיני נפרד מקין מבני חובב חתן משה, und als Saul (Sam. 1, 15) gegen Amalek auszog und einen kenitischen Zweig unter der amalekitischen Bevölkerung fand, forderte er sie (daselbst 6) auf, aus Amalek fortzuziehen, damit sie nicht in Mitleidenschaft gerieten und motivierte diese Aufforderung: ואתה עשיתה חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים. So bewahrte Israel dankbar das Andenken an die von Moses Schwiegervater genossenen Dienste. Die fruchtreichste Gegend um Jericho, רושנה של יריחו, wurde nach dem ספרי z. St. den Nachkommen Jithros eingeräumt, die sie vierhundertvierzig Jahre bis zum Tempelbau bewohnten. Aber auch Jithros חובב קינים הבאים מחמת אבי בית רכב, Ernst vererbte sich unter seinen Kindern. Sie, die משפחות סופרים, die durch Pflege der Wissenschaft hervorleuchtenden bildeten nicht nur die

33. Sie zogen also vom Berge Gottes einen dreitägigen Weg, und die Lade des Gottesbundes zog ihnen voran einen dreitägigen Weg, ihnen Ruhe zu erspähen.

34. Und die Wolke Gottes war über ihnen am Tage, indem sie aus dem Lager zogen.

35. Es war, wenn die Lade aufbrach, sprach Mosche: Stehe auf, Gott,

33. וַיִּסְעוּ מֵהַר יְהוָה דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת
יָמִים וַאֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה נֹסֵעַ לִפְנֵיהֶם
דֶּרֶךְ שְׁלֹשֶׁת יָמִים לָתוּר לָהֶם
מְנוּחָה׃
34. וַעֲנַן יְהוָה עֲלֵיהֶם יוֹמָם
בְּנָסְעָם מִן־הַמַּחֲנֶה׃ ס
ששי. ׀ 35. וַיְהִי בִּנְסֹעַ הָאָרֹן
*

---

jüdischen Familien, die יושבי יעבץ, die ihre reichen Gefilde um Jericho verließen, um in der Wüste Juda sich dem in geistiger Meisterschaft leuchtenden Jaabez als Jünger anzuschließen (Chron. I. 2, 55 und 4, 9 u. 10, sowie Richter 1, 16 ספרי z. St.), wie aus dem angeführten Zitat erhellt, waren sie auch בית רכב, die Rechabiten, die, der Weisung ihres großen Ahns Jonadab getreu, früh schon das staatliche Verderbnis erkannten und mieden, auf Acker und Land, auf feste Wohnsitze und Weingenuß verzichtend, ein ewiges Nomadenleben gelobten, um sich und ihren Nachkommen Freiheit und Sittenreinheit zu retten, und — sich vielleicht noch bis heute in den Rechabiten der arabischen Wüste erhalten haben, getragen von der göttlichen Verheißung: לא יכרת איש ליונדב בן רכב עמד לפני כל הימים (Jirmija 35, 2—19).

Es ist aber diese von Moses an seinen Schwiegervater gerichtete und von Moses niedergeschriebene und verewigte Bitte, bei ihnen in der Wüste zu bleiben, um sie mit seiner Terrainkunde und Einsicht zu unterstützen, ein Faktum von nicht geringer Bedeutung für eine gerechte und wahrheitsgetreue Würdigung der „Sendung Mosis". Wie der organisierende Rat eben dieses Schwiegervaters (2. B. M. 18, 13—27) für alle Zeiten dokumentiert, wie wenig von organisatorischem Talente, diesem ersten Erfordernis eines staatbauenden Legislators, Moses inne wohnte, so macht die uns hier bekundete Thatsache alles zu Schanden, was von einer angeblichen Vertrautheit Mosis mit den Lokalitäten und Eigentümlichkeiten der Wüste gefabelt wird, um das Göttliche unserer Wüstenwanderung zu dem gemeinen Begriff einer klugen und schlauen menschlichen Führerschaft hinabzustimmen. Der Mann, der zur elementarsten Organisation und zur zweckmäßigsten Lagereinrichtung des Rats seines Schwiegervaters bedurfte und beides zu ewigem Gedächtnis in seinem Volke niederschrieb, der hat Gesetzgebung und Führung nur als Organ Gottes vollbracht und war am allerweitesten entfernt, sich mit einem Nimbus höherer als menschlicher Einsicht und wunderthätiger Macht zu umgeben.

VV. 33 u. 34. ויסעו וגו'. Indem es nicht heißt: ויסעו שלשת ימים, sondern דרך שלשת ימים, so ist damit wohl die Beschwerlichkeit und Anstrengung vergegenwärtigt, die ein solcher dreitägiger Weg verursachte. Allein ארון ברית ד' נסע לפניהם דרך שלשת ימים, sie hatten auf diesem ganzen dreitägigen Wege die ihnen voranschreitende und den nächsten entsprechenden Rastort für sie erspähende Lade des Gottesbundes vor Augen, und dieser stete Anblick durfte ihnen wohl die Frische und Heiterkeit einer bewußten Gottesnachfolge erhalten, so wie ענן ד' עליהם, die bei ihrem Aufbruch über ihnen bleibende und mit ihnen ziehende Gotteswolke sie des auf ihrer Wanderung sie stets begleitenden Gottesschutzes sicher sein lassen konnte.

VV. 35 u. 36. ויהי בנסע הארן. Wir haben bereits einleitend zu Kap. 8, 1 bemerkt, wie in diesem Abschnitte die mit der Wiedererneuung des Bundesverhältnisses

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קוּמָה יְהוָה וְיָפֻצוּ
אֹיְבֶיךָ וְיָנֻסוּ מְשַׂנְאֶיךָ מִפָּנֶיךָ׃
36. וּבְנֻחֹה יֹאמַר שׁוּבָה יְהוָה
רִבְבוֹת אַלְפֵי יִשְׂרָאֵל׃ פ

daß zerstieben deine Feinde und fliehen deine Hasser vor deinem Angesicht.

36. Und wenn sie mild zu Raste ging, sprach er: Kehre wieder ein, Gott, in die Myriaden der Tausende Jisraels!

---

zu Gott nach der Egelverirrung im 2. B. M. Kap. 34 abgebrochene Entwickelungsgeschichte des Volkes Israel wieder aufgenommen und weitergeführt wird. Wäre dieses Volk bereits auf der Höhe gestanden, welche eine Verwirklichung der nunmehr am Gottesberge vollendeten Gesetzgebung voraussetzt, es hätte der weitere Verlauf seiner Geschichte einen anderen, einfacheren Inhalt gewonnen. Der Weg vom Gottesberge hätte sofort ins Gottesland geführt, und eine treue Verwirklichung dieses Gesetzes im Lande hätte das jüdische Gesetzesheiligtum und das jüdische Gesetzesvolk zu einer weithinaus in die Völkerkreise der Menschheit strahlenden Gottesleuchte erhoben — eine Bestimmung, die jetzt erst am Ziele der Zeiten winkt, — und wie Israels Geschichte, so wäre auch die Geschichte der Menschheit eine andere geworden.

Allein das Volk stand noch nicht auf der Höhe seines Berufes; gleich mit dem folgenden Verse werden wir in die Mitte seines Lagers hinabgeführt und damit eine Reihe von Verirrungen eingeleitet, die zuletzt das ganze damalige Geschlecht als des Einzugs in das Land des Gesetzes unfähig und unwürdig, den verheißenen bleibenden Besitz des Landes für die nächsten Jahrhunderte selbst noch weit erst in die Erziehungsgeschichte Israels zu seinem Berufe hineinreichend (Ps. 106, 27) erkennen, und selbst für den Antritt dieses Erziehungslebens im Lande das Aussterben des damaligen und das Heranwachsen eines neuen Geschlechtes abwarten ließen. Der vorangehende V. 34 bildet daher einen der bedeutendsten Abschnitte, einen wahren Wendepunkt in der jüdischen Geschichte. So sehr, daß dieser V. 34 als Ende eines Buches, das folgende Kap. 11 als Anfang eines neuen Buches, betrachtet wird, und die beiden dazwischen stehenden Verse 35 und 36 ein ספר חשוב בפני עצמו, ein bedeutsames Buch für sich bilden, und daher auch durch סימניות מלמעלה ולמטה eingeklammert sind, also, daß eigentlich nicht fünf Bücher Mosis, sondern in tiefem Grunde deren sieben zu zählen sind (Sabbat 115 b u. 116 a und Jadajim III).

Versuchen wir, den Inhalt dieser bedeutsamen Verse zu fassen:

Es heißt: ובנחה יאמר שובה וגו׳ und בנסע הארן ויאמר משה קומה וגו׳, wenn die Lade aufbrach, forderte sie Moses zum Aufbrechen auf, und wenn sie zur Rast einging, forderte sie Moses auf, zu rasten — Aufbruch und Rast geschah ja nicht in Folge von Moses Aufforderung, und doch begleitete Moses beides mit seiner Aufforderung, als ob das erst noch zu geschehen hätte, was bereits geschah. — Offenbar spricht dies das höchste, vollste und vollendetste und freudigste Eingehen in den göttlichen Willen aus, das jede Willensbestimmung Gottes, als wäre es die eigene Willensregung begrüßt, die höchste Bethätigung jenes Gamaliel'schen: עשה רצונו כרצונך (Aboth II, 4). Ähnlich ויאמר משה קומה ד׳ וכתוב אחד אומר על פי ד׳ יסעו וכו׳ משל למלך ג. St. ספרי, שאמר לעבדו הנראה שתעמידני בשביל שאני הולך ליתן ירושה לבני, wo darin auch der völlig zusammenwirkende Einklang der Willensregung Moses mit dem göttlichen Willen gefunden wird. Dieses völlige selbstlose Ein- und Aufgehen in den göttlichen Willen ist aber der vollendetste Höhekontrast zu der Stimmungs- und Gesinnungsniedere, auf welcher Moses zeitgenössisches Geschlecht sich noch befand, wie die sofort zu berichtenden Ereignisse bekunden, es ist eben jene Höhe geistiger und sittlicher Gottdurchdrungenheit

die als nationale Gesamteigenschaft erst am Ziele der Zeiten winkt und jenes durch Israel und sein Gesetz angebahnte Ziel der Zeiten bedingt, deren Mangel aber eben den großen Wendepunkt in Israels Geschichte herbeigeführt, welcher die Stelle, die dieses Moseswort uns geschrieben entgegenträgt, als scheidenden Zwischenraum zwischen zwei Büchern jüdischer Geschichte begreifen läßt.

Und es ist הארן, es ist die Lade des von ihm überbrachten Gesetzes, deren Aufbruch und Einkehr Moses mit der Aufforderung zu Gottes Aufbruch und Gottes Einkehr begrüßte. In den Zügen dieses seines Gesetzes erblickte Moses somit die Züge Gottes auf Erden. Wo dieses Gesetz seine Stätte nicht findet, da ist keine Stätte für die Gottesgegenwart, und wo sich diesem Gesetze die Stätte bereitet, da gestaltet sich eine Stätte für die Gottesgegenwart auf Erden.

Und es erkannte Moses, daß dieses Gesetz von vornherein bei seinem Eintritte auf Erden in weiten Kreisen אויבים und משנאים zu erwarten habe. Seine Anforderungen des Rechts und der Liebe stehen zu sehr im Gegensatz zu den Diktaten der Gewalt und der Selbstsucht, deren Fluch zwar die Schwachen und Bedürftigen, so lange ihre Schwäche und ihre Bedürftigkeit dauert, fühlen, deren Aufrechthaltung gegen das Gesetz des Rechts und der Liebe sich aber Koalitionen der Machthaber gegenseitig garantieren. Diese bilden die stillschweigend verbündeten אויבים des Gesetzes, die seinem Einzuge entgegentretenden Gesamtheitsschranken.

Und seine Anforderungen sich selbstbeherrschender Sittenheiligung stehen zu sehr im Gegensatz zu den Reizen unveredelter Sinnlichkeit, um nicht in der Einzelbrust der unveredelten Massen aller Schichten nicht nur שונאים, sondern משנאים, nicht nur Haß, sondern auch Verfolgung zu finden. Und doch erkannte Moses in seinem Gesetze den letzten Sieger auf Erden. Eben weil die weltgeschichtlichen Ein- und Fortzüge seines Gesetzes die ein- und fortschreitenden Züge Gottes in der Gesellschaft und in den Gemütern der Menschheit bedeuten, die Feinde und Hasser seines Gesetzes, die Feinde und Hasser des Gottesreiches auf Erden sind, darum sprach er, wann er die Gotteslade seines Gesetzes aufbrechen sah, die Zuversicht aus, daß dieses Gesetz seinen Rundgang auf Erden vollenden, daß vor seinem einschreitenden Eintritt die Koalition der Feinde zerstieben und der verfolgende Haß in scheue Flucht sich verwandeln werde. So auch קומה ד' ויפוצו: ספרי אויביך אלו המכונסים וינוסו משנאיך אלי הרודפים מפניך הם נסים ואין אנו כלום לפניהם וכו' (das מכונסים und רודפים ist aus dem Gegensatz zu ויפוצו und וינוסו geschlossen, und ist auch שָׂנֵא im Piel eine Propaganda des Hasses, ein Gehässigmachen des gehaßten Gegenstandes).

ובנחה, und wann die Lade des Gesetzes zur Ruhe ging, schaute Moses im Geiste nicht נחו, sondern נחה, schaute jene Zeit und jenen Kreis, wo das Gesetz nicht mehr in männlich starkem Gegensatz zu dem Menschenverein auf Erden stehen wird, wo es, in seiner ungeschmälerten Männlichkeit, gleichwohl „die Vermählte", die מאורסה der Gesamtheit und des einzelnen, sich getragen fühlen wird von den Menschen in ihrem Gesamt- und Einzelstreben, und das wird die Zeit sein, wo die Tausende Israels in Myriaden verwandelt sein werden, die Zeit, von welcher einer der letzten Nachfolger Moses gesprochen: — ונלוו גוים רבים אל ד' ביום ההוא והיו לי לעם ושכנתי בתוכך (Secharja 2, 15). Wenn daher „mild" die Lade zur Ruhe ging, sprach Moses: „Kehre wieder ein, Gott, in die Myriaden der Tausende Israel!" — רבבות אלפי ישראל kann nicht wohl heißen: zehntausendmaltausend, oder gar zweimal zehntausendmaltausend. Es hätte dann die kleinere Zahl voranstehen müssen: אלפי רבבות wie אחותנו את היי לאלפי רבבה (1. B. M. 24, 60). Ohnehin zählte Israel zu Moses Zeiten höchstens $2^1/_2$ Millionen Seelen, während רבבות אלפי ישראל zwanzig Millionen wären. Wir glauben daher, darin die Myriaden der Tausende Israels, d. h. die Myriaden erblicken zu dürfen, die sich aus

יא 1. וַיְהִי הָעָם כְּמִתְאֲנְנִים רַע בְּאָזְנֵי יְהוָה וַיִּשְׁמַע יְהוָה וַיִּחַר אַפּוֹ וַתִּבְעַר־בָּם אֵשׁ יְהוָה וַתֹּאכַל בִּקְצֵה הַמַּחֲנֶה׃

Kap. 11. V. 1. Das Volk aber war wie leidtragend über sich selber, war schlecht vor Gottes Ohren. Gott hörte es, sein Zorn erglühte, und es brach Feuer Gottes wider sie aus und verzehrte an einem Ende des Lagers.

---

den jüdischen Tausenden entwickeln, durch Abstammung und Anschluß. Ohnehin sind אלפי ישראל nicht gerade strikte: tausend. Es sind die geschlossenen Mengen innerhalb der Nation und der Stämme. Vergl. ראשי אלפי ישראל (Kap. 1, 16 u. f. w.) אלפי הדל במנשה (Richter 6, 15).

Ist unsere Auffassung nicht ganz irrig, so wären diese beiden Verse ein Kompendium der ganzen mit Moses göttlicher Sendung eingeleiteten Geschichte Israels und der Menschheit, und wohl bilden diese beiden Verse ein bedeutsames Buch für sich. Einen Kommentar zu ihnen glauben wir aber im Ps. 68 zu finden, dessen Inhalt eben die mit Israel und dem Gesetze eingeleitete Geschichte des siegreichen Gottesreiches auf Erden bildet. Selbst im Wortlaut kündigt dieser Psalm sich als Nachklang unserer beiden Verse an. Man vergleiche mit ihnen Verse 2 und 18. Dieser letztere: רכב אלקי' רבתים אלפי שנאן ארני בם סיני בקדש, zweimalzehntausend seliger Tausende waren bis dahin die Träger göttlicher Herrlichkeit: jetzt ist Gott unter ihnen und sein Sinai ist im Heiligtum (siehe 2. B. M. S. 382), ist ebenso umschreibende Erläuterung des שובה ד' רבבת אלפי ישראל — (die רבבות sind jetzt, was bis dahin רבתים אלפי שנאן waren, שנאן wie שאנן, vergl. צוֹנה und צאן) — wie V. 2 f. יקום אלקי' יפוצו אויביו u. f. w. unmittelbar קומה ד' ויפוצו אויביך u. f. w. wiedergiebt.

Kap. 11. V. 1. Während Moses die Führungen Gottes, selbst durch Wüsten und Einöden, jetzt und in alle Zukunft in völlig selbstloser Hingebung, in heiterem Aufgehen in den göttlichen Willen freudig begrüßte und damit nichts anderes, als die gotterfüllte Lebensanschauung und Gesinnung bekundete, die Gemeingut des ganzen Volkes in allen seinen Gliedern sein sollte, war das Volk noch weit entfernt von solcher geistig sittlichen Vollendung. Das „Volk" — im Gegensatz zu Moses — war כמתאננים! (siehe zu 1. B. M. 35, 18). Das Volk war, als ob sie über sich selbst trauerten, sie sahen sich wie bereits gestorben an und hielten gleichsam Trauer über sich. Gottes Wolke über ihnen, Gottes Bundeslade vor ihnen her, ließ sie nichts als ihre völlige Abgeschiedenheit von der ganzen übrigen Welt und deren Lebensbedingungen und Äußerungen fühlen, und die ganz einzige Verbindung mit Gott, die sie dafür erhielten, die Gottesnähe, das Gottesheiligtum in ihrer Mitte, der Gottesberuf, die Gottesbestimmung, der sie entgegenzogen, bot ihnen keinen Ersatz, war ihnen wert- und bedeutungslos geblieben, war ihnen noch nicht zu einem weit höheren, seligeren Leben geworden — sie fühlten sich eingesargt und trauerten über sich selber. Sie waren רע, sie waren „schlecht", sie waren in gegensätzlicher Ferne zu der ihrer Gottesbestimmung entsprechenden Gesinnung, und sie waren nicht רע בעיני ד', sie waren רע באזני ד', sie hatten das Bewußtsein, daß Gott die Stimme ihrer Herzen vernehme, und sie richteten sie gegen Ihn, sie klagten Ihn an, daß Er sie ihres Lebenswertes und ihrer Lebensbedeutung verlustig sein lasse. — ותבער בם וגו': die drohende Vernichtung machte sie doch ihres Daseins und des Wertes ihres Daseins inne. Sie hatten noch kein Recht über sich zu trauern. — בקצה המחנה, es brach nicht in der Mitte, auch nicht an verschiedenen Stellen aus, sondern es begann an einem Ende des Lagers und drohte so fortschreitend das ganze Lager zu verzehren.

2. וַיִּצְעַק הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וַתִּשְׁקַע הָאֵשׁ׃

2. Da schrie das Volk zu Mosche; Mosche betete zu Gott und das Feuer versank.

3. וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא תַּבְעֵרָה כִּי־בָעֲרָה בָם אֵשׁ יְהוָה׃

3. Den Namen dieses Ortes nannte er Tabera; denn Feuer Gottes war wider sie ausgebrochen.

4. וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר׃

4. Das Gesindel aber, das sie unter sich aufgenommen hatten, hatte sich zu Lüsternheit aufgestachelt, und da fingen auch Israels Söhne wieder an zu weinen und sprachen: Wer gäbe uns doch Fleisch zu essen!

5. זָכַרְנוּ אֶת־הַדָּגָה אֲשֶׁר־נֹאכַל בְּמִצְרַיִם חִנָּם אֵת הַקִּשֻּׁאִים וְאֶת הָאֲבַטִּחִים וְאֶת־הֶחָצִיר וְאֶת־הַבְּצָלִים וְאֶת־הַשּׁוּמִים׃

5. Wir gedenken noch der Fische, die wir in Mizrajim umsonst zu essen pflegten, der Gurken und der Melonen, des Lauchs und der Zwiebeln und des Knoblauchs,

6. וְעַתָּה נַפְשֵׁנוּ יְבֵשָׁה אֵין כֹּל בִּלְתִּי אֶל־הַמָּן עֵינֵינוּ׃

6. und jetzt ist unsere Seele dürr, ohne alles; auf nichts, als auf das Man sind unsere Augen gewiesen!

V. 2. ותשקע האש: es versank da, wo es brannte, und schritt nicht weiter fort.

V. 4. והאספסוף, wie והָאֲסַפְסֻף, das ערב רב, das sie aus Egypten mit sich in ihre Mitte aufgenommen hatten. Die Verdoppelung bezeichnet die häufige Wiederholung der Aufnahme, somit die Menge der Aufgenommenen. Indem das א dabei quiesziert, ist damit die Nuance der Bedeutung gegeben, daß die Aufnahme eine mehr äußerliche geblieben, die Aufgenommenen eben nicht in das Wesen und die Einheit der sie aufnehmenden nationalen Individualität eingegangen. Es war mehr ein ספף als ein אסף. Israel war ihnen mehr סף, das „Gefäß" und die „Schwelle", sie waren äußerlich von ihm umfangen, gingen aber nicht auf und nicht ein in sein innerstes Wesen. התאוו תאוה: es war nicht eine durch die äußeren Umstände willenlos bei ihnen geweckte, sondern gerne und willkürlich von ihnen genährte Lüsternheit. וישבו ויבכו וגו׳: das התאונן (V. 1) war ja auch ein inneres Weinen, und ist daher das וישבו ויבכו ganz entsprechend. Ist unsere Auffassung des רבבות אלפי ישראל (Kap. 10, 36) nicht irrig, so stände auch diese Verleitung des Volkes durch das האספסוף אשר בקרבו im schroffen Kontraste zu der dort ausgesprochenen idealen und ihrer Verwirklichung entgegenreifenden Bestimmung Israels. Israel in seiner numerischen Winzigkeit sollte und wird einst den geistigen und sittlichen Kern bilden, an welchen sich die Myriaden zu Gott zurückkehrender Völker anschließen werden — und hier verfällt es noch selber dem entsittlichenden Einflusse einer unter ihm weilenden unveredelten fremden Minorität! —

את הקשאים u. s. w. Wir folgen in der Übersetzung der herkömmlichen Auffassung dieser Pflanzennamen, ohne dafür eine etymologische Begründung geben zu können.

V. 6. נפשנו יבשה; vergl. יבש כחרש כחי (Ps. 22, 16). Es fehlt uns nicht die Nahrung. — Alle im vorigen Verse genannten Pflanzenarten sind nicht gerade nährende Stoffe. Es fehlt uns das Erquickende und Stärkende der Nahrung. Es fehlt

7. וְהַמָּן כִּזְרַע־גַּד הוּא וְעֵינוֹ כְּעֵין הַבְּדֹלַח׃

8. שָׁטְטוּ הָעָם וְלָקְטוּ וְטָחֲנוּ בָרֵחַיִם אוֹ דָכוּ בַּמְּדֹכָה וּבִשְּׁלוּ בַּפָּרוּר וְעָשׂוּ אֹתוֹ עֻגוֹת וְהָיָה טַעְמוֹ כְּטַעַם לְשַׁד הַשָּׁמֶן׃

9. וּבְרֶדֶת הַטַּל עַל־הַמַּחֲנֶה לָיְלָה יֵרֵד הַמָּן עָלָיו׃

10. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה אֶת־הָעָם בֹּכֶה לְמִשְׁפְּחֹתָיו אִישׁ לְפֶתַח אָהֳלוֹ וַיִּחַר־אַף יְהוָה מְאֹד וּבְעֵינֵי מֹשֶׁה רָע׃

7. Und das Man war doch wie Gadsamen, und sein Schein war wie der Anblick des Krystalls!

8. Es streifte das Volk und sammelte, und sie mahlten es auf Mühlen oder stießen es in Mörsern, kochten es im Topfe oder bereiteten es zu Kuchen; und es war sein Geschmack wie der eines Ölkuchens.

9. Fiel nachts der Thau auf das Lager, dann fiel das Man auf ihn.

10. Mosche hörte das Volk weinen nach seinen Familien, jeden an seines Zeltes Thür. Gottes Zorn erglühte sehr, und in Mosches Augen war es schlecht.

---

uns die zur Gesundheit so notwendige Abwechselung in den Nahrungsmitteln: בלתי אל המן עינינו, das völlige Einerlei des uns zur Nahrung gewährten Stoffes macht ihn unerträglich.

VV. 7 u. 8. והמן וגו׳. Dieser scheinbar berechtigten Klage gegenüber berichtet der Text Eigentümlichkeiten des Manna, die den Ungrund dieser Klage darzuthun geeignet sein mögen. Er war כזרע גד וגו׳, dem Auge schön, כזרע גד (siehe 2. B. M. 16, 31) nach Joma 75 a ועגול כגידא ולבן כמרגלית, rund und perlweiß. Vergleichen wir die Stellen, in welchen sonst noch עין den Eindruck bezeichnet, den die Farbe eines Gegenstandes auf das Auge macht, so scheint dies durchweg bei glänzenden Gegenständen vorzukommen. כעין נחשת קלל, כעין תרשיש, כעין הקרח הנורא (Ezech. 1 u. 10), und wenn בדלח nach Raschi Krystall ist, so dürfte damit seine Durchsichtigkeit bezeichnet sein (siehe zu 2. B. M. 16, 14). — שטו העם: nicht ganz mühelos, als Frucht einer Thätigkeit und zwar, wie das שטו, nach verschiedenen Richtungen hin streifend, andeutet, einer Abwechselung bietenden Thätigkeit, erlangten sie das Manna. Dies gehört zur geistigen Würze. וטחנו ברחים u. s. w. fein zermahlen, grob gestoßen, gekocht oder gebacken, gewährte das Manna durch Verschiedenheit der Bereitung hinreichende Abwechselung. — לשד kommt nur noch Ps. 32, 4 נהפך לשדי vor, wo es die Feuchtigkeit, die Säfte des Körpers bedeutet. Demgemäß scheint es auch hier die Fettigkeit des Öls, die Ölschmelze zu bezeichnen. 2. B. M. 16, 31 wird der Geschmack des Manna beschrieben: כצפיחית בדבש (siehe daselbst). Hier heißt es nicht: וטעמו וגו׳, sondern: והיה טעמו וגו׳, und wäre dies nach רשב״ם Erläuterung daher der Geschmack, den es durch Kochen und Backen erlangte, während jenes seinen Geschmack in rohem Zustande vergegenwärtigt.

V. 9. וברדת הטל וגו׳ (siehe zu 2. B. M. 16, 13 u. 14). Zu diesem allen kam noch hinzu, daß die Art und Weise, in welcher das Manna fiel, die ganz besondere Fürsorge bekundete, in welcher es ihnen gespendet wurde, es somit jeden Tag als מן, als die besonders gewährte Gottesspende dalag — eine Thatsache, die auch nur wenig geistig gehobenen Menschengemütern es hätte über alles andere süß und wert machen müssen.

V. 10. למשפחתיו: es war kein offener Aufstand, sie sammelten sich nicht zu Hauf, sie weinten und klagten familienweise. Jeder blieb zu Haus. Aber sie standen in ihren Zeltthüren und jammerten, und das Jammern und Klagen war allgemein.

11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לָמָּה הֲרֵעֹתָ לְעַבְדֶּךָ וְלָמָּה לֹא־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ לָשׂוּם אֶת־מַשָּׂא כָּל־הָעָם הַזֶּה עָלָי׃

11. Da sprach Mosche zu Gott: Wozu hast du deinem Diener solch Leid beschieden — und warum habe ich nicht Gewährungswürdigkeit in deinen Augen erlangt — die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen!

12. הֶאָנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל־הָעָם הַזֶּה אִם־אָנֹכִי יְלִדְתִּיהוּ כִּי־תֹאמַר אֵלַי שָׂאֵהוּ בְחֵיקֶךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא הָאֹמֵן אֶת־הַיֹּנֵק עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתָיו׃

12. Habe ich dieses ganze Volk unter dem Herzen getragen, oder habe ich es erzeugt, daß du zu mir sprichst: trage es in deinem Schoße, wie der Wärter den Säugling trägt, hinauf zu dem Lande, das du seinen Vätern zugeschworen!

ובעיני משה רע. Moses beurteilte dies als etwas, welches das ganze Verfehlte seiner Sendung an das Volk bekundete. Für das höchste Ideal geistiger und sittlicher Menschenvollendung sollte er dies Volk gewinnen, — und das Volk jammert über die Entbehrung von Lauch und Zwiebeln!

V. 11. למה הרעת. Meine Mission, der ich mich von vornherein nicht gewachsen fühlte, ist mein Unglück. Ich würde es gerne ertragen, wenn ich daraus irgend ein Heil für andere erwachsen sähe. Allein durch mein Ungeschick geht das Volk zu Grunde und mein Leid ist zwecklos. ולמה לא מצתי וגו׳. Indem מצתי ohne א geschrieben ist, dürfte darin ein Anklang an מצה Saugen, mit heftigem Verlangen bis auf den letzten Tropfen trinken, liegen (vergl. Ps. 63, 10 und 75, 9 u. s. w.). Ich habe so dringend um Gewährung der Gunst gebeten, mich nicht mit dieser so hohen Sendung zu betrauen, weil ich eben mich nicht dazu fähig fühlte. Wäre nicht schon dieser Zweifel an der eigenen Befähigung Grund genug gewesen, mir meine Bitte zu gewähren? Gehört nicht zu der Mission einer Volksleitung zu allererst die Zuversicht in sich selber, und war nicht mein Mißtrauen in meine Fähigkeit der Beweis meiner wirklichen Unfähigkeit? Warum hast du mir diese Bitte versagt? — Das ולמה לא מצתי חן בעיניך ist entweder Parenthese, und לשום וגו׳ schließt sich dem Sinne nach dem למה הרעת וגו׳ an, oder das למה לא מצתי וגו׳ ist so aufzufassen: warum hast du mich so wenig gewährungswürdig befunden, daß du die Last u. s. w. Vielleicht ist auch לשום וגו׳ ein besonderer elliptischer Satz: die Last dieses ganzen Volkes auf mich zu legen! d. h. wer könnte das begreifen!

V. 12. האנכי הריתי: bin ich seine Mutter? אם אנכי ילדתיהו oder sein Vater, wie 1. B. M. 4, 18 u. 10, 8 ff. Sind Vater und Mutter der Erziehungsaufgabe nicht gewachsen, so ist das allerdings auch ein Unglück für die Eltern, wie für die Kinder. Allein es ist dann das natürliche, mit der Geburt der Kinder Gegebene, gehört, wie so vieles andere, zu den verschiedenen Lebensstellungen, in welchen und für welche Menschen geboren werden, und die eben die ganze Mannigfaltigkeit der zu lösenden einheitlichen Menschenbestimmung bilden, und, was hier nicht wenig in die Wagschale fällt, es sind dann ebenso von vornherein natürliche Beziehungen der Liebe, der Achtung, des Vertrauens der Kinder zu den Eltern gegeben, die das Geschäft der Erziehung wesentlich erleichtern. Allein ich bin nicht ihr natürlicher Erzieher. Du hast mich zu ihrem Erzieher gewählt und hast dir gerade einen Menschen gewählt, dem an der Macht des

13. מֵאַיִן לִי בָּשָׂר לָתֵת לְכָל־הָעָם הַזֶּה כִּי־יִבְכּוּ עָלַי לֵאמֹר תְּנָה־לָּנוּ בָשָׂר וְנֹאכֵלָה׃

13. Woher mir Fleisch diesem ganzen Volke zu geben! Denn über mich weinen sie und sprechen: Gieb uns doch Fleisch, daß wir essen.

14. לֹא־אוּכַל אָנֹכִי לְבַדִּי לָשֵׂאת אֶת־כָּל־הָעָם הַזֶּה כִּי כָבֵד מִמֶּנִּי׃

14. Nicht ich allein kann dieses ganze Volk tragen; denn mir ist es zu schwer.

15. וְאִם־כָּכָה אַתְּ־עֹשֶׂה לִי הָרְגֵנִי נָא הָרֹג אִם־מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְאַל־אֶרְאֶה בְּרָעָתִי׃ פ

15. Und wenn du so dich zurückziehend mir geschehen lässest, so lasse mich doch lieber umkommen, wenn ich Gewährungswürdigkeit in deinen Augen gefunden habe, und laß mich mein Unglück nicht sehen!

Wortes, an dem Imponierenden der Persönlichkeit alles fehlt, was zu einem Achtung und Einfluß gewinnenden Auftreten und Wirken in einem Volke gehört.

V. 13. מאין לי בשר וגו׳: Sie wissen sehr wohl, daß sie damit etwas von mir fordern, dessen Befriedigung völlig außer dem Bereiche meiner Macht liegt. Und da bei der völlig zureichenden und Befriedigung gewährenden Nahrung, die sie im Manna genießen, es etwas auch Entbehrliches und Überflüssiges ist, was sie fordern, heißt diese Forderung nichts als chikanierendes Quälen des Mannes, in welchem sie den Leiter ihres Geschickes erblicken, und der, wenn er der rechte gewesen wäre, längst diejenige Achtung und Liebe bei ihnen erworben hätte, welche solche chikanöse Gelüste nicht hätten aufkommen lassen.

Eben weil die Forderung etwas ganz Entbehrliches und Überflüssiges betraf, konnte auch weder das Volk noch Moses erwarten, daß Gott sie auf wundervolle Weise gewähren würde.

V. 14. לא אוכל וגו׳: ich kann die mir gegebene Aufgabe allein nicht erfüllen. Mir fehlt der erforderliche Einfluß und die Fähigkeit, ihn zu gewinnen. Ich bin nur ein halber Mensch für diese Aufgabe. Ich kann dein Gesetz empfangen, kann dein Gesetz lehren; allein ich kann dir kein Volk für dieses Gesetz heranbilden, kann nicht die erziehende und bildende Herrschaft über die Gemüter des Volkes üben, die zu einem solchen Ziele führen würde (vergl. 2. B. M. 3, 11).

V. 15. ואם ככה את וגו׳. Offenbar bezeichnet hier die weibliche Form את ein Zurückbleiben der Kraft, und dürfte damit gesagt sein: wenn du so mich meiner, mir sehr wohl bewußten, Schwäche überlassen und ihr nicht durch deine, mich umwandelnd zu rüsten wohl vermögende Kraft zu Hülfe kommen wolltest — es ist dies wohl das אנכי לבדי des vorigen Verses — so bitte ich lieber, mich vorzeitig sterben zu lassen, damit ich nicht mein Unglück, d. i. das ganz Verfehlte meiner Sendung in der gänzlichen Entartung des Volkes erlebe. So hatte Moses gleich beim Anfang seiner Sendung (2. B. M. 4, 10) erwartet, es würde Gott, sobald Er ihn sendet, ihn auch mit der nötigen Kraft und Macht der Rede rüsten, und glaubte in dem Ausbleiben rüstenden Gottesbeistandes — גם מאז דברך אל עבדך — umsomehr seine Unfähigkeit und Unwürdigkeit für seine Sendung zu erkennen. Er ahnte freilich nicht, wie eben dieser bleibende Kraftmangel, verbunden mit der ענוה-Größe seines Charakters, das ewige Kreditiv des Göttlichen seiner Sendung bleiben werde. Dies auch vielleicht der Sinn

16. Da sprach Gott zu Mosche: Sammle mir siebzig Männer von Israels Ältesten, die du kennst, daß sie die Ältesten des Volkes und seine Aufseher sind, und nimm sie hin zu dem Zusammenkunftsbestimmungszelt und lasse sie dort sich neben dich hinstellen.

17. Ich werde mich hinablassen und werde mit dir dort reden und werde von dem Geiste, der auf dich kommt,

16. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֱסֹף־
לִי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר
יָדַעְתָּ כִּי־הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו
וְלָקַחְתָּ אֹתָם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ
שָׁם עִמָּךְ׃

17. וְיָרַדְתִּי וְדִבַּרְתִּי עִמְּךָ שָׁם
וְאָצַלְתִּי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשַׂמְתִּי

---

der Erläuterung der Weisen z. St. (siehe Raschi) השש כחו של משה כנקבה, Moses drückte das Gefühl seiner Schwäche durch das Ausbleiben des männlich rüstenden Gottesbeistandes aus.

V. 16. אספה לי שבעים איש. Wie in den späteren Jahrhunderten des Verfalls das Erscheinen einer so glänzenden Reihe von Männern der Prophetie und der heiligen Begeisterung bekundet, wie denn doch mitten im Volke sich ein großer geistig und sittlich reiner Kreis von Familien erhalten haben müsse, aus deren Schoß solche Männer hervorgehen konnten, so ist diese Aufgabe, aus Israels Ältesten siebzig Männer auszuwählen, die der Begeistigung Gottes und des Mitwirkens an der Gottesarbeit im Volke gewürdigt werden sollen, in einem Momente, der uns soeben „העם", das Volk, in so wenig gehobenem Lichte erblicken läßt, eine Thatsache, die uns doch bekundet, welche tiefe Wurzel die Erkenntnis und die Hingebung an Gott und an seine Absichten mit Israel denn doch bereits in einem großen edlen Kreis mitten in der erst noch zu gleicher Höhe heranzuerziehenden Menge geschlagen haben müsse.

מזקני ישראל. Es waren auch bis jetzt schon und von den geschichtlichen Anfängen des Volkes Israel her „זקנים", „Älteste", in ihm vorhanden und nahmen eine hervorragende, maßgebende Stellung im Volke ein, (siehe 2. B. M. 3, 16 und folgendes Kapitel sowie 3. B. M. 9, 1); ja, wie wir sogleich hören, hatten sie bereits eine amtliche Wirksamkeit, waren שוטריו, das Pflichtleben des Volkes überwachende Aufseher. Aus diesen Ältesten, die bereits einen aus freiem, natürlichem Vertrauen hervorgegangenen Einfluß im Volke besaßen, somit eine solche Vater und Mutter gleiche Stellung zum Volke hatten, deren Mangel Moses V. 12 für sich beklagte, sollten siebzig zur Mitarbeit an Moses Erziehungswerk am Volke berufen und dieser Beruf ihnen öffentlich von Gott erteilt werden.

אספה לי, nicht אספה allgemein, nicht אספה לך zur Befriedigung deines dir persönlich fühlbar gewordenen Bedürfnisses, sondern: אספה לי, es soll damit eine bleibende, für die Verwirklichung meines ewigen Zweckes im Volke für immer bestimmte Institution begründet werden. Es war dies die Begründung des großen Volksrates, der aus siebzig mit deren Präses, wie hier die siebzig Ältesten mit Moses, bestehenden Sanhedrin, die für alle Folgezeit sich nur als die Moses unter- und beigeordneten Gehülfen zur Ausführung und Vollendung der durch Moses überbrachten Aufgabe des Volkes zu betrachten haben.

V. 17. וירדתי ודברתי עמך ואצלתי: seiner Grundbedeutung nach bezeichnet אצל das von einem Gegenstande Freigelassene, von ihm nicht Eingenommene, daher räumlich: neben, den Punkt, wo der von einem Gegenstande eingenommene Raum aufhört. Daher auch אצילי ידים, die Stelle, wo der Arm an den Körper grenzt: die

עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתְּךָ בְּמַשָּׂא הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אַתָּה לְבַדֶּךָ׃

zurückhalten und auf sie legen. Sie werden dann mit dir an der Last des Volkes tragen und du wirst sie nicht allein zu tragen haben.

18. וְאֶל־הָעָם תֹּאמַר הִתְקַדְּשׁוּ

18. Und zum Volke sprich: Haltet euch zu morgen bereit, daß ihr dann

---

Achsel. Dann: die außerhalb eines Kreises bleibenden Räume (Jes. 41, 9) und Personen (2. B. M. 24, 11; siehe daselbst). Vergleichen wir die Stellen: 1. B. M. 27, 36 הלא אצלת לי ברכה und Pred. 2, 10 לא אצלתי מהם, in welchen אצל als Zeitwort vorkommt, so bedeutet es offenbar in beiden Stellen nicht: aus dem Bereiche eines Menschen etwas nehmen, das derselbe bereits besessen, sondern: etwas nicht in sein Bereich kommen lassen, etwas von dem zurückhalten (neben ihm, außerhalb seiner lassen), was ihm wohl hätte zukommen können. Und so dürfte es auch hier wohl nicht heißen: ich werde von dem Geiste, der auf dir ist, nehmen und auf sie legen, sondern: ich werde von dem Geiste, der auf dich (indem ich mit dir rede) kommt, zurückhalten und auf sie legen. Indem ich mit dir rede, werde ich von dem Geiste, der sonst auf dich allein kommt, auch auf sie kommen lassen. Damit werden sie geistig Teilhaber deiner Persönlichkeit, gehören in innigster Weise geistig zu dir.

מן הרוח אשר עליך. Das Erteilen des Geistes der Prophetie ist im Ausdruck scharf von jeder anderen von Gott ausgehenden Ausstattung mit Geist unterschieden. In Josef ist Gottes Geist (1. B. M. 41, 38), Bezalel hat Gott mit Geist Gottes erfüllt (2. B. M. 31, 3 und 35, 31), Josua war voll des Geistes der Weisheit (5. B. M. 34, 9), Gott pflanzte durch Moses seinen heiligen Geist ins Volk (Jes. 63, 11). Der Geist, der Ezechiel auf seine Füße aufrichtet, kommt in ihn (Ezech. 2, 2 und 3, 24), der Geist Gottes, der Gideon mit Mut rüstete (Richter 6, 34), selbst der, der Secharja den Mut gab, dem Volke mit Vorwürfen wegen seines Abfalls entgegen zu treten (Chron. II. 24, 20), sowie der Geist, der Amasai zum Huldigungsgruß an David trieb (daselbst I. 12, 18), war ein Geist, der sich in sie hüllte (לבש). Jede solche Geistesspende war eine Vermehrung, eine Erhöhung des geistigen Innern. Was in Folge solcher besonderen geistigen Begabung und Erregung geschah, ging nicht über das normale Maß menschlicher Fähigkeit hinaus. Es blieb Menschenwort und Menschenthat, getragen und gehoben von besonderer, gottgespendeter, geistiger Begabung und Erregung. Allein der Geist der Prophetie ist kein innerer Vorgang, er kommt auf den Menschen, über den Menschen, ruht auf ihm, so der Geist der Prophetie, der über Saul kam (Sam. I. 10, 6 u. 10), über seine Boten (daselbst 19, 20), über Asarja (Chron. II. 15, 1), über Ezechiel (Ezech. 11, 5), auf Jesaias (Jes. 61, 1), auf den Diener Gottes, auf Israel, auf alle Menschen (Jes. 42, 1; 44, 3 und 59, 21, sowie Joel 3, 1), er ist eine Gottesmacht, eine „Hand" Gottes, יד ד', die über den Menschen kommt (Ezech. 1, 3; 3, 21 und 37, 1 daselbst), es ist Göttliches, dessen Träger, Bringer und Herold der Mensch wird, das von außen, aus der Höhe, an ihn, auf ihn kommt, das ihn über das Niveau des normalen Menschlichen hinaushebt und sein Menschliches zur Staffel des Göttlichen auf Erden macht. Was von ihm gesprochen und vollbracht wird, ist Gottes Wort und Gottes That, und der Mensch ist nur sein Bringer und Vollbringer. So werden auch die Kraftthaten Simsons durch den über ihn kommenden Gottesgeist (Richter 14, 6 u. 19 und 15, 14) eben damit als übermenschliche gezeichnet.

V. 18. התקדשו וגו'. Wir haben bereits wiederholt zu der Bemerkung Gelegenheit gehabt, daß קדש in seiner Grundbedeutung ein völliges Bereitsein für einen Zweck

לְמָחָר וַאֲכַלְתֶּם בָּשָׂר כִּי בְכִיתֶם
בְּאָזְנֵי יְהוָה לֵאמֹר מִי יַאֲכִלֵנוּ בָּשָׂר
כִּי־טוֹב לָנוּ בְּמִצְרָיִם וְנָתַן יְהוָה
לָכֶם בָּשָׂר וַאֲכַלְתֶּם׃
19. לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא
יוֹמַיִם וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֲשָׂרָה
יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם׃
20. עַד חֹדֶשׁ יָמִים עַד אֲשֶׁר־
יֵצֵא מֵאַפְּכֶם וְהָיָה לָכֶם לְזָרָא יַעַן
כִּי־מְאַסְתֶּם אֶת־יְהוָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּכֶם
וַתִּבְכּוּ לְפָנָיו לֵאמֹר לָמָּה זֶּה יָצָאנוּ
מִמִּצְרָיִם׃
21. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף

Fleisch zu essen bekommt, denn ihr habet vor Gottes Ohren geweint und gesprochen: wer gäbe uns Fleisch zu essen! denn besser hatten wir es in Mizrajim. So giebt euch denn Gott Fleisch zu essen.

19. Nicht einen Tag werdet ihr zu essen haben, und nicht zwei Tage, nicht fünf Tage, und nicht zehn Tage und nicht zwanzig Tage;

20. bis zu einem vollen Monate, bis es euch aus dem Halse wachsen und euch zum Erbrechen werden wird; weil ihr Gott, der in eurer Mitte weilt, verschmähet habet, und habet vor ihm geweint und gesprochen: warum auch sind wir aus Mizrajim gezogen!

21. Da sprach Mosche: Sechsmalhunderttausend Fußvolk ist das Volk,

---

ganz allgemein bedeutet, so, daß קָדֵשׁ selbst die völlige Hingebung an die gröbste sittliche Entartung bezeichnet. Es kann daher hier התקדשו auch nur ganz allgemein: haltet euch bereit, bedeuten. Da jedoch immerhin התקדש sonst immer das sich Bereithalten für einen ernsten Moment bedeutet, so dürfte auch hier diesem Ausdruck die Thatsache zu Grunde liegen, daß der endliche Genuß eines uns lange versagten und nur auf unser ungestümes Verlangen von Gott gewährten Gutes, immer ein ernster, bedenklicher Moment ist. Nie liegt bei Gott das Versagen an dem Mangel seiner Macht oder seines guten Willens. Was Er uns versagt, versagt Er uns zu unserem Heile, und wird es uns dennoch endlich auf unser ungebührliches Drängen gewährt, so mögen wir uns wohl bedenken, ob dieses Gewähren heilvoller als das frühere Versagen sich uns erweisen werde. So auch Raschi: הזמינו עצמכם לפורענות.

VV. 19 u. 20. לא יום וגו׳. Es wird euch in solcher Fülle werden, daß ihr daran nicht nur euer augenblickliches lüsternes Verlangen stillen, sondern einen ganzen Monat bis zum Überdrusse essen könnt. יצא מאפכם hyperbolischer Ausdruck der Überfülle. Ihr werdet dessen so voll sein, daß es sich alle möglichen Ausgänge sucht. זרא, da זרה fortwerfen bedeutet, vergl. תזרם כמו דוה צא תאמר לו (Jes. 30, 22), so liegt es nicht fern, daß זרא das Erbrechen bedeute. — יען כי מאסתם את ד׳ אשר בקרבכם die geistige, innige Beziehung zu Gott, die euch in eurer Abgeschlossenheit zu Teil wird und euch eure Entbehrungen, wenn deren welche da sind, mehr als ersetzen sollte, hatte für euch allen Wert verloren, und לפניו, im Anblick Seiner Gegenwart, die euch wohl eure Errungenschaft in die Seele rufen durfte, fragtet ihr weinend: למה זה יצאנו וגו׳. למה זה וגו׳: wir sehen in der Gegenwart nichts, das unseren Weggang aus Mizrajim motivieren könnte.

VV. 21 u. 22. ויאמר משה וגו׳. Indem Gott Moses Klage in der Dringlichkeit des Momentes nur mit dem Auftrage der Ältestenwahl begegnete und daran die Weisung knüpfte, dem Volke zu sagen, es solle morgen Befriedigung finden, durfte er

רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ וְאַתָּה אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים׃

in dessen Mitte ich mich befinde, und du sagst, Fleisch soll ich ihnen geben, daß sie einen vollen Monat zu essen haben!

22. הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת־כָּל־דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם׃ פ

22. Sollen Schaf und Rind ihnen geschlachtet werden, daß es ihnen genüge, oder soll man alle Fische des Meeres ihnen sammeln, daß es ihnen genüge?

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הֲיַד יְהוָה תִּקְצָר עַתָּה תִּרְאֶה הֲיִקְרְךָ דְבָרִי אִם־לֹא׃

23. Da sprach Gott zu Mosche: Wird Gottes Hand nicht ausreichen? Du wirst sogleich sehen, ob mein Wort dir zutreffen wird oder nicht.

---

wohl glauben, es solle die Bestellung der Ältesten selbst das Mittel zu dieser Befriedigung sein und ihm mit Beihülfe dieser neuen Kollegen die Speisung des Volkes obliegen; er durfte glauben, die Speisung des Volkes sollte das erste Geschäft sein, zu welchem die Siebzigmänner ihre Mitwirkung leihen sollten. Das Dringlichste des Momentes war ja die Befriedigung des Volkes, die von Moses vermißte Mithülfe gehörte der Zukunft an, und wenn sie nicht selbst mit zur Befriedigung des Momentes gehörte, so wäre zuerst die Speisung und dann die Ältestenwahl zu erwarten gewesen. Es mußte daher Moses voraussetzen, daß die Speisung des Volkes ihm und den Ältesten in dem Bereiche der ihnen natürlich sich darbietenden Möglichkeit liegen solle, und daher seine staunende Frage: ששׁ מאות וגו׳ — ואתה אמרת בשר אתן ist nicht die direkte Anführung der Gottesrede, sondern die indirekte Angabe ihres Inhaltes. Du sagtest, ich solle u. s. w. So: אלקים דבר בקדשו אעלזה אחלקה שכם, Gott sprach in Seinem Heiligtum, ich solle fröhlich werden, solle Sichem verteilen (Ps. 60, 8). — הצאן וגו׳ und בקר erfordern צאן, dem gegenüber für Fische die bloße אסיפה genügt (Chulin 27 b).

V. 23. היד ד׳ תקצר, es heißt hier nicht, wie 1. B. M. 18, 14 היפלא מד׳ דבר, denn Moses hatte richtig erkannt, daß hier keine Wunderthat göttlicher Allmacht bevorstehe, an deren Erfolg er gewiß nicht gezweifelt hätte. Vielmehr hatte er geglaubt auf das Bereich des natürlich Vorhandenen hingewiesen zu sein, und daher um Aufschluß gebeten. Dem wird entgegnet, daß Gottes Macht ausreicht, selbst aus dem Bereiche des natürlich Vorhandenen das zur Erfüllung seines Wortes Erforderliche herbeizuschaffen. היקרך (siehe zu 1. B. M. 24, 12): ob dir mein Wort, obgleich es so gänzlich außer deiner Berechnung liegt, nicht dennoch entgegen kommen werde. Dieses יקרך bezeichnet ganz das bevorstehende Ereignis als ein freilich ganz außer menschlicher Berechnung liegendes, sich gleichwohl durch natürlich vorhandene, nur von Gott zu dem beabsichtigten Zwecke geleitete Ursachen vollziehendes.

Erwägen wir, daß mit der Berufung der siebzig Ältesten zu Moses Beistand in Leitung der Nation die Institution der Sanhedrin begründet wurde (Sanhedrin 2 a und 16 b), die durch alle kommenden Jahrhunderte der verschiedensten Gottesleitungen ihr Volk führen und in ihm und durch dasselbe das Wort Gottes zur Erfüllung bringen sollten, die somit die Boten des Gotteswortes selbst in Zeiten werden sollten, in welchen Moses längst heimgegangen sein und keine offenbare Wundermacht der Gottesleitung der Verwirklichung seines Wortes zur Seite treten werde: so dürfte der ganze Charakter dieses Ereignisses, seine Unberechenbarkeit selbst für Moses in dem Augenblicke des von ihm an das Volk zu richtenden Wortes, seine Erfüllung im Bereiche

24. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל־הָעָם אֶת דִּבְרֵי יְהוָה וַיֶּאֱסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אֹתָם סְבִיבֹת הָאֹהֶל׃

24. Mosche ging hinaus und redete die Worte Gottes zum Volke. Er sammelte dann siebzig Männer aus den Ältesten des Volkes und stellte sie rings um das Zelt.

25. וַיֵּרֶד יְהוָה בֶּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיָּאצֶל מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלָיו וַיִּתֵּן עַל־שִׁבְעִים אִישׁ הַזְּקֵנִים וַיְהִי כְּנוֹחַ עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסָפוּ׃

25. Da ließ sich Gott in der Wolke hinab und sprach mit ihm und hielt abschattend von dem Geiste, der auf ihn kam, zurück, und gab es auf die siebzig als Älteste berufenen Männer. Es war, sobald der Geist auf sie niedergekommen war, sprachen sie Prophetenreden, wie nie wieder.

---

natürlich vorhandener, nur von Gottes Leitung zu seinem Zwecke gefügter Wirkungen, in tiefem Zusammenhange mit dieser Ältestenwahl sich begreifen lassen, und sich daraus auch der Umstand erklären, daß sie dem Ereignis voranzugehen hatte, das doch die Befriedigung eines augenblicklichen Bedürfnisses zum Zwecke hatte. Wohl konnten und können alle künftigen זקנים des jüdischen Volkes, so oft sie für das Gotteswort in Zeiten aufzutreten hatten und haben, deren Verhältnisse nach aller menschlichen Berechnung der Verwirklichung des von ihnen zu vertretenden Wortes keinen Vorschub zu leisten scheinen, wohl konnten und können sie immer auf diesen ersten Moment der Berufung der ersten jüdischen זקנים zurückschauen und daraus die Zuversicht schöpfen, daß, wenn nur das Wort, das sie vertreten und bringen, wahrhaft Gottes Wort ist, auch ohne daß der Himmel auf Erden niederstiege, sie der unsichtbaren Gottesleitung ruhig vertrauen können, die auch ganz im Bereiche natürlicher Ursächlichkeit, wenngleich der Vorausberechnung menschlicher Kurzsichtigkeit entzogen, die Umstände der Verwirklichung ihres Wortes günstig entsprechend herbeizuführen weiß. Das erste Ereignis, dem sie zu assistiren hatten, gab unseren זקנים den Boden der Zuversicht für ihr ganzes zukünftiges Wirken.

V. 24. ויצא משה וגו׳. Moses ging hinaus, aus der Umschlossenheit der Örtlichkeit, in welcher Gott zu ihm gesprochen hatte, vielleicht des אהל משה, in den öffentlichen Kreis des Volkes. Er trat mitten unter das Volk hin und überbrachte ihm die Verse 18—20 ihm aufgetragenen Worte Gottes, die wohl den denkenden Teil des Volkes hätten zur Besinnung bringen können.

V. 25. וירד וגו׳ וידבר אליו, es ist der Inhalt dieses Gotteswortes an Moses in der Schrift nicht mitgeteilt. Sollte es allen künftigen, von diesem Momente datierenden Sanhedrin die Thatsache vergegenwärtigen, daß nicht alles, was Gott zu Moses gesprochen, in der Schrift niedergelegt sei? Sollte ihnen damit das mündlich verbliebene Gotteswort, die תשב״פ, als Boden der Wirksamkeit bezeichnet sein, für welche sie in dem Momente berufen wurden? — וַיָּאצֶל ungewöhnliche Form, als קל von אצל würde es ויאצל heißen. Die Form וַיָּצֶל, die in dem Worte hervortritt, würde auf einen הפעיל von צול, der Wurzel von מצולה, verwandt mit צלל, dem Begriff der dunkeln Tiefe, hinweisen. Sollte in dieser Form vielleicht die Absicht liegen, den Abstand des den זקנים gewordenen Geistesanteils von dem Moses zu erteilenden Geiste zu vergegenwärtigen? Es war nur eine tiefe Abschattung von seinem Geiste. — ויתנבאו, נבא (siehe zu 1. B. M. 20, 7). Wenn נבא, verwandt mit נבע, das Hervorquillen des göttlichen Wortes und

26. וַיִּשָּׁאֲרוּ שְׁנֵי־אֲנָשִׁים בַּמַּחֲנֶה שֵׁם הָאֶחָד וְאֶלְדָּד וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מֵידָד וַתָּנַח עֲלֵיהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה בַּכְּתוּבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֹהֱלָה וַיִּתְנַבְּאוּ בַּמַּחֲנֶה׃

26. Es blieben aber zwei Männer im Lager zurück, der Name des einen: Eldad, der Name des zweiten: Medad, es kam auch auf sie der Geist nieder, sie waren mit unter den Aufgeschriebenen, waren aber nicht zum Zelte hinausgegangen. Sie redeten Prophetenreden im Lager.

27. וַיָּרָץ הַנַּעַר וַיַּגֶּד לְמֹשֶׁה וַיֹּאמַר אֶלְדָּד וּמֵידָד מִתְנַבְּאִים בַּמַּחֲנֶה׃

27. Da lief der Knabe und berichtete es Mosche und sprach: Eldad und Medad reden Prophetenreden im Lager.

28. וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחֻרָיו וַיֹּאמַר אֲדֹנִי מֹשֶׁה כְּלָאֵם׃

28. Da entgegnete Jehoschua, Sohn Nun, Moſches Diener von seiner Jugend an, und sprach: Mein Herr Mosche, halte sie ein!

---

daher הִתְנַבֵּא passivisch: zum Gefäß gebraucht werden, durch welches das Gotteswort an die Menschen quillt, bedeutet, Organ des Gotteswortes werden, so heißt: הִתְנַבֵּא sich zum Quellgefäß, d. i. sich dem Gotteworte als Organ darbieten. Überwiegend bezeichnet die Hithpaelform eine geringe Stufe des prophetischen Wortes, eine Vorstufe, ein Einmaliges (vergl. die Stellen Sam. I. 10, 5. 6. 10 und 19, 23 u. 24). Daher auch: sich zum Organ eines andern, als des Gottesgeistes, zum Organ eigener Erdichtung und Erregung machen, den Geist des Trübsinns aus sich reden lassen (vergl. Jeremias 14, 14; Kön. I. 22, 10 u. 18, 29; Sam. I. 18, 10). Der ernste Ausdruck für die Prophetenrede ist immer die Nifalform: הנבא. — ולא יספו und nie wieder. Nur in diesem Momente ihrer Erwählung wurden sie als Mitanteil an dem auf Moses kommenden Gottesgeiste dessen gewürdigt, als Dokumentierung ihrer Berufung fortan eins zu sein mit Moses und jedes an Moses gerichtete Gotteswort als auch an sie zur Ausführung gerichtet zu betrachten.

V. 26. וישארו וגו׳. Es waren siebzig Älteste um das Zelt bei Moses versammelt; wie aus diesem Verse ersichtlich, hätten auch Eldad und Medad mit zum Zelte hinaustreten sollen, sie waren mit unter den hierfür von Moses Aufgezeichneten, בכתובים. Da im Ganzen jedoch nur siebzig berufen werden sollten, so darf man annehmen, Moses habe zweiundsiebzig, der Parität wegen, sechs aus jedem Stamme hinausbeschieden, um es der Gotteswahl zu überlassen, welche zwei als nichtgewählt, nicht des Gottesgeistes gewürdigt werden würden. Aus Bescheidenheit blieben Eldad und Medad von selbst zurück, indem sie von der Meinung erfüllt waren, unter allen wären sie die am wenigsten der Berufung Würdigen, und eben um dieser Bescheidenheit willen wurden sie, obgleich unterm Volke im Lager verblieben, von dem göttlichen Prophetengeiste ergriffen. So nach einer Auffassung Sanhedrin 17 a. Nach einer andern (daselbst) habe Moses unter den zweiundsiebzig durchs Los zwei ausgeschieden, und sie wären die durchs Los von der Berufung Ausgeschlossenen gewesen.

V. 28. מבחוריו, בָּחוּרִים, ebenso gebildet wie נְעוּרִים, in Prediger 11, 9 u. 12, 1. בחורות: die Jugendzeit. אדני משה כלאם, Josua erkannte in dem Auftreten Eldads und Medads einen Eingriff in Moses Autorität, eine Verletzung seiner Prärogative, den

29. וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם יְהוָה נְבִיאִים כִּי־יִתֵּן יְהוָה אֶת־רוּחוֹ עֲלֵיהֶם׃

30. וַיֶּאֱסֹף מֹשֶׁה אֶל־הַמַּחֲנֶה הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

29. Da sprach Mosche zu ihm: Eiferst du für mich? Wer gäbe, daß das ganze Volk Gottes Propheten wären, daß Gott seinen Geist auf sie gäbe!

30. Da zog sich Mosche ins Lager zurück, er und die Ältesten Jisraels.

---

berufenen Ältesten war ein Anteil am Prophetengeiste nur als Mitteilung von Moses Geist geworden, Eldad und Medad aber traten in eigener, selbständiger Erwählung auf!

V. 29. המקנא אתה לי, nimmst du dich meines Rechtes an? Hältst du in Eldads und Medads Auftreten mein Recht verletzt, und glaubst mein Recht vertreten zu müssen? (siehe zu Kap. 5, 14).

Dieses Auftreten Eldads und Medads im Momente der Berufung der Ältesten zum ersten Synhedrin und Moses Äußerungen sind von höchster Bedeutsamkeit für alle Nachfolger dieses jüdischen „Ältestenkollegiums" für alle Zeit. Es ist damit bekundet, daß mit der Einsetzung der höchsten geistigen Behörde in Jisrael kein Monopol des Geistes gestiftet werden sollte, daß die geistige Begabung von Gott durch keinerlei Amt und Beruf bedingt sei und der letzte im Volke ebenso des Anteils am Gottesgeiste gewürdigt werden könne, wie der erste im höchsten Amte. Moses Äußerung bleibt aber für alle zur Lehre und Leitung Berufenen in Jisrael das ewig vorleuchtende Muster, daß sie als höchstes Ideal ihrer Wirksamkeit das Ziel vor Augen haben sollen: sich überflüssig im Volke zu machen, daß das Volk zu einer solchen geistigen Höhe in allen seinen Schichten gelange, daß es der Lehrer und Leiter nicht mehr bedürfe! Und wohl haben die Nachfolger dieser „Ältesten" den Geist ihres Moses geerbt, haben es als ihre höchste Aufgabe erkannt: להרביץ תורה בישראל, der Erkenntnis des göttlichen Gesetzes die breiteste Basis im Volke zu bereiten, und haben ihr: והעמידו תלמידים הרבה, als erste Maxime für alle geistigen Führer ihres Volkes hinausgegeben. Mit dem „המקנא אתה לי!?" hat unser Moses der Scheidewand zwischen „Geistlichkeit" und „Laien" im wahren Jisrael für immer den Boden entzogen. — Sanhedrin 17 a werden verschiedene Meinungen über den Inhalt der von Eldad und Medad gesprochenen Prophetie geäußert. Nach der einen habe sie das bevorstehende Wachtelereignis betroffen. Eine andere giebt deren Inhalt also an: משה מת יהושע מכנים ישראל לארץ, und endlich eine dritte spricht sich dahin aus: על עסקי גוג ומגוג היו מתנבאין, sie hätten von den letzten Gog- und Magogkämpfen prophezeit, die nach Ezechiel und Secharja die Schlußentwickelung der Geschichte der Zeiten bilden und von denen es Ezechiel 38, 17 heißt: האתה הוא אשר דברתי בימים קדמנים ביד עבדי נביאי ישראל הנבאים בימים ההם שנים להביא אותך עליהם, bist du der, vom dem ich bereits in Tagen der Vorzeit durch meine Diener, die Propheten Jisraels, gesprochen, welche in jenen Tagen auf Jahre hinaus prophezeiten? In diesen gleichzeitig auf Jahre hinaus prophezeienden Männern wurden Eldad und Medad erblickt. Wir haben an einer anderen Stelle den Gedanken entwickelt, wie in גוג ומגוג das גג-Prinzip, das „Giebelprinzip", das Prinzip der Konzentrierung aller Leitung in der gipfelnden Spitze in seiner äußersten Konsequenz zum Ausdruck gelangt, dem gegenüber daher nach dessen Überwindung die siegreiche Stadt der Menschengestaltung המונה „die Volkstümliche" genannt wird (Ezech. 39, 16). Ist an diesem Gedanken etwas Wahres, so dürfte es nicht wenig bezeichnend sein, wenn der Hinblick auf diesen fernsten Sieg des Volkstümlichen, über dessen Gog- und Magoggegensatz, oder das Näherliegende, die

31. וְרוּחַ נָסַע מֵאֵת יְהוָה וַיָּגָז שַׂלְוִים מִן־הַיָּם וַיִּטֹּשׁ עַל־הַמַּחֲנֶה כְּדֶרֶךְ יוֹם כֹּה וּכְדֶרֶךְ יוֹם כֹּה סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה וּכְאַמָּתַיִם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ׃

31. Ein Wind aber war von Gott ausgegangen und hob Wachteln vom Meere ab und ließ sie auf das Lager nieder, etwa eine Tagereise diesseits und eine Tagereise jenseits rings um das Lager, und ungefähr zwei Ellen hoch über der Erde.

32. וַיָּקָם הָעָם כָּל־הַיּוֹם הַהוּא וְכָל־הַלַּיְלָה וְכָל יוֹם הַמָּחֳרָת וַיַּאַסְפוּ אֶת־הַשְּׂלָו הַמַּמְעִיט אָסַף עֲשָׂרָה חֳמָרִים וַיִּשְׁטְחוּ לָהֶם שָׁטוֹחַ סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה׃

32. Da stand das Volk diesen ganzen Tag auf und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag, und sie sammelten die Wachteln. Der am wenigsten hatte, hatte zehn Chomer gesammelt, und sie breiteten sie rings um das Lager aus.

33. הַבָּשָׂר עוֹדֶנּוּ בֵּין שִׁנֵּיהֶם טֶרֶם יִכָּרֵת וְאַף יְהוָה חָרָה בָּעָם וַיַּךְ יְהוָה בָּעָם מַכָּה רַבָּה מְאֹד׃

33. Noch war das Fleisch zwischen ihren Zähnen, bevor es noch verzehrt war, und der Zorn Gottes brach wider das Volk aus, und Gott schlug das Volk mit einer sehr großen Niederlage.

34. וַיִּקְרָא אֶת־שֵׁם־הַמָּקוֹם הַהוּא קִבְרוֹת הַתַּאֲוָה כִּי־שָׁם קָבְרוּ אֶת־הָעָם הַמִּתְאַוִּים׃

34. Den Namen dieses Ortes nannte er Gräber der Lüsternheit; denn dort hatte man das lüsterne Volk begraben.

35. מִקִּבְרוֹת הַתַּאֲוָה נָסְעוּ הָעָם חֲצֵרוֹת וַיִּהְיוּ בַּחֲצֵרוֹת׃ פ

35. Von den Gräbern der Lüsternheit zog das Volk nach Chazeroth, und sie waren in Chazeroth.

Verkündigung von Moses Tode und Josuas Führerschaft als Inhalt der Prophetieen Eldads und Medads begriffen werden. Es wäre dann der Mund der bescheidensten, aus Bescheidenheit vom zuerkannten einflußreichen Beruf einer Volksleitung zurück, und lieber במחנה, in Mitte des Volkes gebliebenen Männer der Verkündung der idealsten volkstümlichen Zukunft gewürdigt worden, wo nicht im „אהל", sondern im „מחנה", nicht im „גוג מגוג", sondern im „המון" der Schwerpunkt des sozialen Weltheiles liegen wird, oder eines Faktums, das, wie der Tod Moses und die Vollendung des nationalen Geschickes unter Josua, die Wahrheit veranschaulicht, daß kein Mensch, nicht einmal ein Moses, sich für unentbehrlich halten oder von seinen Zeitgenossen als unentbehrlich gehalten werden dürfte. Moses stirbt — und das Geschick der Nation geht doch in Erfüllung. —

V. 31. ויגז שלוים מן הים. Es scheint, daß Wachteln in einem großen Wanderzuge übers Meer begriffen waren, der Wind, unter ihnen, zwischen ihnen und dem Meere scharf dahin streifend (גזז), hob sie ab und warf sie rings um das Lager nieder.

V. 32. ויקם וגו' וגו'. Gier und Mißtrauen in die von Moses gebrachte Zusicherung spricht sich in dieser Hast des Sammelns aus. Es war ihnen ja zugesagt, daß sie einen Monat lang den Genuß des Fleisches haben sollten. Daher vielleicht das ואף ד' חרה des folgenden Verses.

V. 35. ויהיו בחצרות, leitet wohl zu dem folgenden Ereignis über, indem es die Örtlichkeit angiebt, wo es geschah.

יב 1. וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה
עַל־אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח
כִּי־אִשָּׁה כֻשִׁית לָקָח:
2. וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ־בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר
יְהוָה הֲלֹא גַם־בָּנוּ דִבֵּר וַיִּשְׁמַע
יְהוָה:

Kap. 12. V. 1. Da sprach Mirjam und Aharon über Mosche in betreff der „Mohrin", die er geheiratet; denn „eine Mohrin" hatte er geheiratet.

2. Sie sagten: Hat denn ganz allein nur an Mosche Gott geredet? Hat nicht auch an uns Er geredet? Und es hörte es Gott.

Kap. 12. VV. 1 u. 2. ותדבר מרים. Diese Verse bieten dem Verständnis erhebliche Schwierigkeiten. Sie berichten, daß Mirjam und Aharon Nachteiliges über Moses geredet und zwar in Veranlassung לקח האשה הכשית אשר, welches ohne weiteres heißen würde: in Veranlassung der äthiopischen Frau, die er geheiratet hatte, כי denn, wurde hinzugefügt, das Faktum an sich wäre wahr, er hatte eine äthiopische Frau geheiratet, אשה כושית לקח. So weit wäre das Verständnis klar, und wäre dann nur nicht sowohl auffallend, daß Mirjam und Aharon sich über dieses Faktum aufgehalten, als daß in der That Moses eine Äthiopierin geheiratet haben sollte! Wollte man aber in dieser Äthiopierin oder Abessynierin keine andere als die Midjanitin Zipora erblicken, so wäre, abgesehen davon, daß כוש doch nicht identisch mit מדין ist, ein Zweifaches nicht abzusehen, einmal, was in dieser Heirat Tadelnswertes gewesen, und ferner ist uns das Faktum längst ja bekannt und braucht wahrlich nicht erst noch als ein Novum bestätigt zu werden: כי אשה u. s. w. Allein sofort die uns V. 2 mitgeteilten Worte Mirjams und Aharons lassen ja überhaupt es gar nicht zu, daß die Heirat mit der אשה כשית an sich, möge sie nun gewesen sein, wer sie wolle, Gegenstand der tadelnden Äußerung der Geschwister gewesen sein könne. Offenbar setzen nämlich die Worte: הרק אך במשה דבר ד', das Faktum כי אשה כשית לקח im engen Zusammenhang zu Moses Prophetie und zwar ebenso unzweideutig dargestellt, daß Moses לקח אשה כשית, weil דבר ד' בו, die Geschwister aber in diesem דבר ד' במשה keine Rechtfertigung für לקיחת אשה כשית fanden, indem Moses nicht der einzige war, mit welchem Gott geredet, und alle die andern, Mirjam und Aharon selbst, obgleich auch sie der Prophetie gewürdigt worden, doch darum sich nicht veranlaßt gesehen לקחת אשה כושית! Nun liegt es aber völlig außer dem Bereiche denkbarer Möglichkeit, daß Moses, daß überhaupt irgend jemand, weil er der Prophetie von Gott gewürdigt worden „deshalb" eine Äthiopierin geheiratet haben solle! Ist daher, wie der ganze Zusammenhang nicht anders zuläßt, das Faktum, כי אשה כשית לקח, durch Mosis prophetischen Beruf motiviert, so muß damit etwas anderes ausgedrückt sein, als daß er eine Äthiopierin geheiratet habe! Sehen wir uns im ganzen Bereiche des Gotteswortes nach einer Beziehung ehelicher Verhältnisse zur Prophetie um, so finden wir nur die einzige Stelle 2. B. M. 19, 15, wo das Volk, das der unvermittelten Vernehmung des göttlichen Wortes gewürdigt werden sollte, als Vorbereitung dazu des ehelichen Umganges mit den Frauen sich zu enthalten hatte, und zwar muß diese Vorbedingung eine so wesentlich von dem Momente geforderte sein, daß sie stillschweigend in der allgemeinen Anordnung וקדשתם וגו' והיו נכונים וגו' (Verse 10 und 11 daselbst) enthalten war. In der That erklärt auch die Überlieferung (ספרי) als Gegenstand der tadelnden Äußerung der Geschwister die Entfernung, in welcher sich Moses von seiner Frau gehalten, פירש מן האשה, ein Umstand, der ihnen erst bei Gelegenheit der Prophetie der berufenen Ältesten bekannt geworden, den sie lediglich im Interesse der Frau für unrecht, weil eben durch Moses Phrophetenberuf nicht geboten

3. Und der Mann Mosche war äußerst demütig, mehr als alle Menschen, welche auf der Erdenfläche leben.

3. וְהָאִישׁ מֹשֶׁה עָנָו מְאֹד מִכֹּל
אָדָם אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי הָאֲדָמָה: ס

hielten, da sie selber und so ja auch die Väter vor ihnen des göttlichen Wortes gewürdigt worden waren, ohne daß dadurch das eheliche Zusammenleben hätte Störung erleiden müssen. Sie übersahen den Abstand zwischen Moses Stufe und der ihrigen und wußten nicht, daß als nach Schluß der Sinaioffenbarung an das Volk (5. B. M. 5, 27) diesem mit den Worten: שובו לכם לאהליכם die Rückkehr ins Familienleben und in die eheliche Gemeinsamkeit gestattet und geboten wurde, Moses das Verharren in der Entfernung mit den Worten: ואתה פה עמר עמדי ואדברה אליך וגו', zur Pflicht gemacht war (daselbst 28). Daß dies der Sinn unserer Stelle ist, ist nach dem ganzen Zusammenhange ganz unzweifelhaft. Unterstützt dürfte sich diese Erklärung noch durch die Erwägung finden, daß in allen Stellen, in welchen der Ausdruck על אודות in ähnlichem Zusammenhange in der תורה vorkommt, er stets den leidenden Gegenstand bezeichnet, dessen Interesse zur Sprache kommt. So 1. B. M. 21, 11: וירע וגו' על אודות בנו, daselbst 25: אשר עשה ד' לפרעה וגו'. והכיה וגו' על אדות באר. 2. B. M. 18, 8: על אודת ישראל. So ist auch hier die אשה כושית nicht der Gegenstand, über welchen, sondern in dessen Interesse die Klage geführt wurde. Es bleibt nur noch die Bedeutung des האשה הכשית אשר לקח aus dem Zusammenhange mit dem unzweifelhaften Sinne der Stelle zu erörtern übrig, und da möchten wir zu glauben wagen, es sei nicht unmöglich, daß לקוח אשה כושית eben nichts anderes als ein umschreibender Ausdruck für: „in getrennter Ehe leben" sein möge. Der Ausdruck כושי findet sich noch einigemal in typischer Bedeutung. In היהפוך כושי עורו (Jirmija 13, 23) bezeichnet es den Schwarzen, den Mohren überhaupt. In הלא כבני כושיים אתם לי (Amos 9, 7) bezeichnet es die allerletzten und tiefstehenden Menschengeschlechter unter den Völkern. „Und wäret ihr die Kinder der Negervölker, wäret ihr nicht gleichwohl mein?!" In שגיון לדוד אשר שר לד' על דברי כוש בן ימיני (Ps. 7, 1) bezeichnet es die ganze Tiefe des Gegensatzes, welchen Sauls Handlungsweise zu dem an den Tag legte, was von einem בן ימיני, von dem Sohne eines jüdischen Stammes zu erwarten gewesen wäre. Es war dies eine solche moralische Entartung, wie es eine physiologische wäre, wenn von einem jüdischen Stamme ein Neger geboren worden wäre. Sollte die geschlechtliche Verbindung mit einer Mohrin nicht als etwas also Widerstehendes und Unvereinbares betrachtet worden sein, daß eine Ehe eingegangen sein, in welcher doch die Gatten ein getrenntes Leben führen, „eine Mohrin geheiratet haben" genannt werden konnte? Wir können dies allerdings nur als Vermutung geben, glauben aber damit nichts Unwahrscheinliches angenommen zu haben, und hätte, wenn wir das Richtige getroffen, damit unsere Stelle ihre natürlichste Deutung gefunden.

הרק אך וגו'. Diese Verdoppelung der beschränkenden Partikeln spricht das völlig Ausschließliche aus, in welchem, wie sie meinten, Moses seine Stellung begriffen haben mußte, daß er sich zu einem solchen Verfahren gegen seine Frau hatte veranlaßt glauben können. „Hat denn so ganz und gar Gott nur mit Moses geredet?" Auch Abraham, Isaak und Jakob sind des göttlichen Wortes gewürdigt worden, und haben doch nicht die eheliche Gemeinschaft mit ihren Frauen aufgegeben! הלא גם בנו דבר, sind doch wir selbst des göttlichen Wortes gewürdigt worden, ohne daß wir unser eheliches Zusammenleben hätten aufgeben müssen! וישמע ד'. Sie thaten die Äußerung nur unter einander, aber Gott hörte sie.

V. 3. והאיש משה ענו. ענה, im Gebiete geistiger Thätigkeit: das durch ein Wort oder eine Thatsache Veranlaßte äußern, mit Worten einer Rede oder einer That-

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה פִּתְאֹם אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־מִרְיָם צְאוּ שְׁלָשְׁתְּכֶם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּצְאוּ שְׁלָשְׁתָּם׃

4. Da sprach Gott plötzlich zu Mosche, zu Aharon und zu Mirjam: Tretet ihr alle drei hinaus zum Zusammenkunftsbestimmungszelt. Sie traten alle drei hinaus.

5. וַיֵּרֶד יְהוָה בְּעַמּוּד עָנָן וַיַּעֲמֹד פֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּקְרָא אַהֲרֹן וּמִרְיָם וַיֵּצְאוּ שְׁנֵיהֶם׃

5. Da ließ sich Gott in einer Wolkensäule hinab, und er stand am Eingang des Zeltes. Er rief Aharon und Mirjam, sie gingen beide hinaus.

6. וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ־נָא דְבָרָי אִם־יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם יְהוָה בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר־בּוֹ׃

6. Er sprach: Höret doch meine Worte; wäre er euer Prophet, würde Gott, Ich, im Wiederschein mich ihm kund geben, im Traume an ihn reden.

---

sache „entsprechen", antworten, eine entsprechende Rede beginnen, aussagen (siehe zu 2. B. M. 20, 14), daher יען und למען die Partikeln des Grundes und der Folge, — im sozialen Gebiete: Bezeichnung gänzlicher Abhängigkeit der Existenz von dem Willen anderer, — wird ענו und ענוה Charakterausdruck vollständigster Selbstlosigkeit, bei welcher ein Gedanke eigenen Wertes, eigener Größe keine Stätte hat, und welche Gott zugewandt mit Sein und Wollen ganz aufgeht in den göttlichen Willen. Sie ist die negative Vorbedingung des positiven חסידות-Charakters, der vollendeten Aufopferung in praktischer Erfüllung des göttlichen Willens. Beide zusammen bilden den Höhepunkt der sittlichen Charakter- und Thatengröße, also daß Aboda Sara 20 b man nur noch schwanken konnte, welchem von beiden, dem חסידות oder der ענוה, die Palme zuzuerkennen sei. Hier dürfte aus doppeltem Grunde auf diese Charaktergröße Moses hingewiesen sein. Eben diese ihnen sicherlich bekannte Charakterseite ihres Bruders hätte die Geschwister wohl vor falscher Beurteilung seiner Handlungsweise, die nach ihrer Auffassung nur in einer Selbstüberhebung wurzeln sollte, schützen müssen. War doch von einer solchen Selbstüberhebung kein Mensch ferner, als eben Moses! Und ferner würde Moses seiner Charakterweise gemäß sich selbst nicht verteidigt haben und tritt daher Gott für ihn ein. Endlich dürfte aber in dem והאיש משה die Ursache angedeutet sein, weshalb sie zu einem solchen Urteil über Moses gelangen konnten. Moses unbegrenzte ענוה war schuld, daß sie von seiner besonderen, ja einzigen Beziehung zu Gott gar keine Ahnung hatten. Er hatte sich stets nur als ihres Gleichen betrachten lassen, hatte über das spezifisch Höhere seiner Prophetie nie etwas geäußert, ja vielleicht war er in seiner vollendeten ענוה sich selbst gar nicht des Besonderen bewußt und setzte Gleiches auch bei andern der Prophetie Gewürdigten voraus. —

V. 4. פתאם (siehe zu Kap. 6, 9). Da die Gottesrede V. 6 als Erwiderung der V. 2 enthaltenen Äußerung sich dieser anschließt und das Subjekt, Moses, aus ihr vorausgesetzt, so dürfte dieser Hinausruf sogleich auf die Äußerung gefolgt sein.

V. 6. אם יהיה נביאכם: wäre er, Moses, euer Prophet, d. h. der Prophet, wie ihr ihn eben euch dachtet. Oder: wäre er ein Prophet euresgleichen, gehörte er als Prophet zu euch. — במראה, unterschieden von מראה (V. 8) מראה ist das direkt, unvermittelt Gesehene, עין נחמד למראה (1. B. M. 2, 9), אשה יפת מראה (1. B. M. 12, 11 u. f.). מראה ist das im Reflex, im Wiederschein Gesehene, daher der Spiegel (2. B. M. 38, 8). In zweifacher Beziehung ist dessen Prophetie nicht unmittelbar, sondern ver-

7. לֹא־כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל־בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא׃
8. פֶּה אֶל־פֶּה אֲדַבֶּר־בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יְהוָה יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה׃
9. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בָּם וַיֵּלֶךְ׃

7. Nicht also mein Diener Moſche; in meinem ganzen Hauſe iſt er betraut.
8. Mund zu Mund rede ich an ihn, und Geſehenes und nicht in Rätſeln, und Geſtaltung Gottes ſchauet er; warum denn habt ihr euch nicht geſcheut, über meinen Diener, über Moſche zu reden?
9. Es erglühte Gottes Zorn wider ſie und er ging.

---

mittelt: objektiv und ſubjektiv. Objektiv: das Göttliche, das ihm kund wird, erblickt er nicht direkt, ſondern reflektiert, wie im Spiegel. Er hat auf den ſich ihm Kungebenden aus einer Erſcheinung zu ſchließen, in welcher er ſich ihm offenbart. Subjektiv: nicht in dem gewöhnlichen wachen Zuſtand, in welchem ſeine wahrnehmenden Sinne unter der Herrſchaft ſeiner bewußten Aktion ſtehen, ſondern בחלום ארבר בו, ein Zuſtand traumartiger Aktivität iſt es, in welchem er fähig wird, das an ihn gerichtete Gotteswort zu vernehmen, um es ſich nachher wach reflektierend zu vergegenwärtigen. Das Göttliche läßt ſich in Vermittelung zu ihm hinab und hebt ihn aus ſeinem gewöhnlichen Zuſtand hinaus, wann Sein Wort an ihn gelangen ſoll. Beides Gründe, weshalb ſein ſonſtiges Leben das ſittlich-ſinnlich normale bleiben kann und keiner Beſchränkung bedarf.

V. 7. לא כן עבדי משה, nicht ſo mein Diener, nicht ſo Moſes. Nicht ſo mein „Diener", er iſt mehr als Prophet, er ſteht permanent in meinem Dienſte, und iſt „Moſes", iſt dies in der ganzen Einzigkeit ſeiner Perſönlichkeit, die ihn menſchlich über alle anderen Menſchen erhebt. בכל ביתי נאמן הוא. Haben wir eine Ahnung deſſen, was mit dieſer Ausſage geſagt ſei, ſo wäre es: er hat zu allem unverhüllt und unverſchloſſen Zutritt. Was überhaupt im Gottes Welthaushalt dem Sterblichen erkennbar iſt, deſſen unverhüllte und unverſchloſſene, ſomit unmittelbare und volle Erkenntnis iſt ihm gewährt. Dem Diener eines Hauſes, der nicht „in dem ganzen, mit dem ganzen Hauſe betraut" iſt, iſt manches örtlich und ſachlich unzugänglich. Von manchem hat er vielleicht nicht einmal eine Ahnung, daß es da ſei. Von manchem weiß er, daß es da ſei, vielleicht auch wo es ſei, er hat es aber nie ſelbſt geſehen, oder nur verhüllt geſehen. Es erfüllt ihn eine Ahnung deſſen, was das Haus enthält, er kann ſeine Ahnung auch in Worte geſtalten und ſein Wort kann auch andere zu gleich ahnender Erkenntnis bringen, und in gehobenen Momenten enthüllt ihm der Hausherr manches, was ihm ſonſt verſchloſſen blieb, auf daß er auch den Brüdern draußen von des Herrn Herrlichkeit im Hauſe Kunde bringe. Nicht ſo der, der בכל ביתו נאמן iſt. Er wandelt immer im Lichte des Hauſes. Sein iſt die ſtete, unverkürzte, unverhüllte Erkenntnis. —

V. 8. פה אל פה ארבר בו. פה אל פה bezeichnet, im Gegenſatz zu der V. 6 angedeuteten objektiven (במראה) und ſubjektiven (בחלום) Vermittlung, die objektive und ſubjektive Unmittelbarkeit der Offenbarung. פה ſpricht mit ihm, und ſpricht mit ihm in einem Zuſtande, in welchem er ſelber פה, ſprachfähig iſt, alſo nicht במראה und nicht בחלום. ומראה: weſſen er bewußt werden ſoll, das wird ihm in unverhüllter Unmittelbarkeit zur Anſchauung gebracht, ולא בחידות, er hat es ſich nicht erſt aus einer vermittelnden Erſcheinung, aus einem Symbol zu erſchließen. חידה, Wurzel חוד (אחורה נא לכם חידה Richter 14, 12; חוד חידה ומשל משל Ezech. 17, 2) lautverwandt mit

10. וְהֶעָנָן סָר מֵעַל הָאֹהֶל וְהִנֵּה מִרְיָם מְצֹרַעַת כַּשָּׁלֶג וַיִּפֶן אַהֲרֹן אֶל־מִרְיָם וְהִנֵּה מְצֹרָעַת׃

10. Wie aber die Wolke von dem Zelte gewichen war, siehe, da war Mirjam aussätzig wie Schnee. Da wendete sich Aharon zu Mirjam und siehe, sie war eine Aussätzige.

11. וַיֹּאמֶר אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה בִּי אֲדֹנִי אַל־נָא תָּשֶׁת עָלֵינוּ חַטָּאת אֲשֶׁר נוֹאַלְנוּ וַאֲשֶׁר חָטָאנוּ׃

11. Da sprach Aharon zu Mosche: O, mein Herr, lege uns nicht als ernste Versündigung auf, was wir unüberlegt gethan, und was wir gefehlt!

12. אַל־נָא תְהִי כַּמֵּת אֲשֶׁר בְּצֵאתוֹ מֵרֶחֶם אִמּוֹ וַיֵּאָכֵל חֲצִי בְשָׂרוֹ׃

12. Lasse sie doch nicht wie eine Leiche bleiben! Da sie dem Schoße deiner Mutter entstammt, wäre doch eine Hälfte deines Fleisches verzehrt!

אות, אות, den Begriffen mechanischer und geistiger Vermittlung (siehe 1. B. M. S. 5). ד' במראה אי'ו אתודע, nicht ותמונת ד' יביט (siehe 1. B. M. S. 15).

ומדוע לא יראתם וגו', wie habt ihr es gewagt, euch mit עבדי, mit Mosche in Parallele zu stellen, von euch auf עבדי, auf משה zu schließen, habt ihr beurteilen zu können vermeint, was עבדי, was משה gezieme!

V. 10. והענן וגו' והנה מרים מצרעת כשלג ויפן אהרן אל מרים והנה מצרעת. In dem Momente, in welchem die Wolke vom Zelte gewichen war, והנה, sah man, daß Mirjam schneeweiß aussätzig war. Als Aharon sich hinwandte und den Aussatz näher ansah, והנה, erkannte er, daß der Aussatz jene נגע-Art des im Gesetze besprochenen צרעת war, die den davon Betroffenen, als von dem göttlichen Unwillen betroffen, kennzeichnet (siehe 3. B. M. Kap. 13, S. 276 f.).

V. 11. אל נא תשת עלינו חטאת וגו'. Der Sinn dieser Bitte ist nicht ganz klar; da er gesteht, daß sie gesündigt haben, so ist schwer einzusehen, was mit der Bitte אל נא וגו' gemeint sei. Haben sie gesündigt, so ruht die Sünde auf ihnen. Vielleicht liegt die Bitte im Ausdrucke שות, אל נא תשת, ähnlich wie: אם כפר ישת עליו (2. B. M. 21, 30) und hieße es: lasse nicht Sünde auf uns lasten, lege das, was wir gesündigt haben, nicht als zu büßende Sünde auf uns. Möglich auch, daß es im Zusammenhange mit dem vorhergehenden ויפן אהרן וגו' והנה מצרעת also zu fassen sei: lasse uns nicht als Sünde aufgeprägt sein (durch das kennzeichnende נגע), was wir unüberlegt gethan. (נאלנו: siehe zu 2. B. M. 2, 21.)

V. 12. אל נא תהי כמת מצורע חשוב כמת (siehe 3. B. M. 13, 46). מה המת מטמא באהל אף מצורע מטמא בביאה (ספרי), durch das נגע trägt sie das Zeichen des Ausschlusses aus aller sozialen Gemeinsamkeit, und da wie im ספרי bemerkt wird, außer Aharon und seinen Söhnen, kein כהן da war, der sie der gesetzlichen Behandlung לסוגרה לטמאה ולטהרה unterziehen und sie so der טהרה wieder entgegenbringen konnte, קרובים פסולים לראות נגעים, eben darum aber auch, wie man glauben sollte, ihre טומאה und in deren Folge ihre Absonderung gar nicht hätte eintreten können, die ja ebenfalls nur in Folge des Ausspruchs eines כהן in Wirksamkeit tritt (siehe 3. B. M. 13, 3): so dürfte hier in dem gegebenen Falle der טמא-Charakter des נגע schon durch Gott bekundet gewesen sein, ohne daß es noch des Ausspruchs des כהן bedurft hätte, und konnte ihre wieder zu erlangende טהרה ebenfalls nur unmittelbar durch Gottesausspruch geschehen, da ein כהן המטהר nicht vorhanden war. So auch ספרי: הב"ה

13. Da schrie Mosche zu Gott: O Gott! doch, heile doch sie.

14. Da sprach Gott zu Mosche: Und hätte ihr Vater vor ihr ausgespieen, würde nicht sieben Tage sie sich schämen?! Bleibe sie sieben Tage außerhalb des Lagers abgeschlossen, und nachher soll sie wieder aufgenommen werden.

15. Da ward Mirjam sieben Tage außerhalb des Lagers abgeschlossen; das Volk aber zog nicht weiter, bis Mirjam wieder aufgenommen wurde.

16. Nachher zog das Volk von Chazeroth, und sie lagerten in der Wüste Paran.

13. וַיִּצְעַק מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֵאמֹר אֵ֖ל נָ֣א רְפָ֣א נָ֔א לָ֖הּ׃ פ

14. מפטיר. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאָבִיהָ יָרֹק יָרַק בְּפָנֶיהָ הֲלֹא תִכָּלֵם שִׁבְעַת יָמִים תִּסָּגֵר שִׁבְעַת יָמִים מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְאַחַר תֵּאָסֵֽף׃

15. וַתִּסָּגֵר מִרְיָם מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים וְהָעָם לֹא נָסַע עַד הֵאָסֵף מִרְיָם׃

16. וְאַחַר נָסְעוּ הָעָם מֵחֲצֵרוֹת וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר פָּארָן׃ פ

יג 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

Kap. 13. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

הסגירה והכ"ה טימאה והב"ה טיהרה (siehe Sebachim 102 a). — אשר בצאתו מרחם אמו. Das Pronomen in בצאתו bezieht sich auf מת, das in אמו und בשרו auf אדני, und spricht in der dritten Person von dem Angeredeten im Ausdruck ehrerbietiger Unterwürfigkeit, יעבר נא אדני, אדני ידע (1. B. M. 33, 14 u. f.) und wechselt in solchen Anreden die dritte und zweite Person häufig (vergl. Sam. II. 14, 11). יזכר נא המלך אחינו בשרנו הוא, ויאכל חצי בשרו wie את ד' אדיך, ebenso im weiteren Verfolg daselbst (1. B. M. 37, 27 — ספרי). Der Deutlichkeit willen haben wir אמו und בשרו in der zweiten Person übersetzt. Aharon appelliert an Moses Brudergefühl, sie sei ja seine leibliche Schwester. Verbliebe sie in diesem leichenhaften Zustand der Abgestorbenheit, so wäre ja sein eigen Fleisch verwest!

V. 14. ואביה ירק וגו' (siehe 3. B. M. Kap. 13, S. 276 f.). בפניה, wie יתיצב איש בפניך (5. B. M. 7, 24).

V. 16. ויחנו במדבר פארן. Auch חצרות war, wie רמב"ן bemerkt, in der Wüste פארן. Schon mit קברות התאוה hatten sie dieselbe betreten, wie aus Kap. 10, 12 erhellt. ויחנו וגו' kann daher nur heißen: und lagerten weiter, d. h. an einer anderen Stelle in der Wüste Paran.

Blicken wir auf die in diesem Abschnitte besonders hervortretenden Ereignisse zurück, so stellen sie sich vorzugsweise unter dem Gesamtbegriff der mannigfachsten Abstufung geistiger Begabung und Stellung zum Göttlichen dar: Wir haben Moses und die Gesamtnation im allgemeinen (Kap. 10, 35 u. 36), Moses, die Ältesten, Eldad und Medad, (11, 24 ff.), Moses, Aharon und Mirjam und die übrigen Propheten (12, 4 ff.). Sollte nicht vielleicht auch zu diesem Inhalt dieses Abschnittes der an die Spitze desselben gestellte „Lichtbaum" der jüdisch-geistigen Entwickelung, die מנורה, in tiefinnerem Zusammenhange stehen?

שלח לך

Kap. 13. VV. 1 u. 2. שלח לך. Vergl. עשה לך שתי חצוצרות (Kap. 10, 2) קח לך בשמים (2. B. M. 30, 23) und sonstige Stellen, in welchen die Beifügung לך

2. שְׁלַח־לְךָ אֲנָשִׁים וְיָתֻרוּ אֶת־
אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר־אֲנִי נֹתֵן לִבְנֵי
יִשְׂרָאֵל אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמַטֵּה
אֲבֹתָיו תִּשְׁלָחוּ כֹּל נָשִׂיא בָהֶם׃

2. Entsende du dir Männer, daß sie das Land Kenaan erforschen, welches ich den Söhnen Jisraels gebe. Je einen Mann für den Stamm seiner Väter sollt ihr entsenden, jeder sei ein Hervorragender unter ihnen.

---

dem Ausspruch in keiner Weise die gebietende Bedeutung nimmt. Auch hier erscheint das שלח לך im einfachen gebietenden Sinne. Daher ja auch im folgenden Verse die Entsendung על פי ד׳ bezeichnet ist. Aus den rückblickenden Erinnerungen (5. B. M. 1, 19 ff.) wissen wir, daß sie die Wüste Paran, die dort המדבר הגדול והנורא genannt wird, durchzogen hatten und in Kadesch Barnea an die Grenze des einzunehmenden Landes gekommen waren. Das emoritische Gebirge war vor ihnen und es war die Aufforderung an sie ergangen, mit dem Ersteigen dieses Gebirges die Besitznahme des Landes zu beginnen. Da erging vom Volke der Antrag an Moses, zuvor einige von ihnen voraus zu schicken, ויחפרו לנו את הארץ, wie sie sich ausdrückten, das Land für sie zu erkundschaften, eigentlich: „aus der dunkeln Tiefe der Unbekanntschaft an das helle Licht der Bekanntschaft zu heben", mit dem ausgesprochenen Zwecke, durch sie den geeignetsten Weg zum Einzug in das Land und die Stadt kennen zu lernen, zu welcher sie sich zuerst zu wenden hätten. In diesem Antrag an sich lag nichts Ungehöriges. Moses selbst sagt dort: וייטב בעיני הדבר. Sollte doch mit dem Einzuge in das verheißene Land die außerordentliche, unmittelbare Gottesführung zurücktreten und das fernere Geschick des Volkes das normale Mitwirken seiner Thätigkeit in Anspruch nehmen; konnte doch selbst für die Wanderung durch die Wüste Moses sich die lokale Kunde seines Schwiegervaters als Beistand erbitten, obgleich diese Wanderung unter unmittelbarer Gottesleitung sich vollzog. Das שלח לך unseres Verses modifiziert nach Sipornо den vom Volke ergangenen Antrag nur insofern, daß dieser: נשלחה אנשים לפנינו lautete, somit sich die Erlaubnis zur Entsendung von Männern ihrer Wahl erbat, hierauf aber Gott den Auftrag erteilte, daß Moses, und zwar die Tüchtigsten zu dieser Sendung aus jedem Stamme erwählen und beauftragen sollte. Auch der Inhalt des ihnen zu erteilenden Auftrages dürfte einige Modifikationen erlitten haben. Der beabsichtigte Zweck lautete im Antrage des Volkes: ויחפרו וגו׳ וגו׳. Nun scheint חפר את הארץ vorzugsweise ein Erspähen der schwachen Seiten eines Landes zum Zwecke der Eroberung zu bedeuten. So Josua 2, 2 und 3. So auch Job 39, 29: משם חפר אכל, von dem Beuteerspähen des Adlers. Bezeichnet doch חפר intransitiv auch das Schamgefühl über entdeckte Schwächen, und liegt wohl überhaupt die Bedeutung: Ausgraben zu Grunde, als ans Licht heben dessen, was eigentlich verborgen bleiben sollte. Dem gegenüber lautete der Gottesauftrag: ויתרו וגו׳. תור — (verwandt mit טור: Reihe, תפר: zusammenreihen, nähen, דבר aneinandergereihte Merkmale oder deren Ausdruckslaute: Begriff und Wort) — bezeichnet aber nicht nur allgemein ein rein objektives Erforschen der Dinge durch Verbinden der erkannten Eigentümlichkeiten derselben als Merkmale zum Begriff, wie im Prediger 1, 13. 2, 3 u. 7, 25, sondern, wo es als ein Erforschen mit subjektivem Zweck vorkommt, da scheint es vielmehr ein Aufsuchen der guten, entsprechenden Seiten für einen beabsichtigten Zweck zu bedeuten. So 10, 33 להור להם מנוחה (5. B. M. 1, 13) להור לכם מקום לחנתכם. So ja ganz eigentlich von der Auswahl des verheißenen Landes als des besten und geeignetsten für Israels Bestimmung, Ezech. 20, 6: ארץ אשר תרתי להם זבת חלב ודבש צבי היא לכל הארצות. Mit der Bestimmung: ויתרו את ארץ וגו׳ erhielt daher

3. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה מִמִּדְבַּר פָּארָן עַל־פִּי יְהוָה כֻּלָּם אֲנָשִׁים רָאשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל הֵמָּה׃

3. Da entſandte ſie Moſche von der Wüſte Paran nach Gottes Gebot, alle Männer, Häupter der Söhne Jisraels waren ſie.

4. וְאֵלֶּה שְׁמוֹתָם לְמַטֵּה רְאוּבֵן שַׁמּוּעַ בֶּן־זַכּוּר׃

4. Und dies waren ihre Namen: Für den Stamm Reuben Schamua, Sohn Sakkurs,

5. לְמַטֵּה שִׁמְעוֹן שָׁפָט בֶּן־חוֹרִי׃

5. für den Stamm Schimeon Schafat, Sohn Choris,

6. לְמַטֵּה יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה׃

6. für den Stamm Jehuda Kaleb, Sohn Jefunnes,

7. לְמַטֵּה יִשָּׂשכָר יִגְאָל בֶּן־יוֹסֵף׃

7. für den Stamm Jiſſachar Jigal, Sohn Joſefs,

8. לְמַטֵּה אֶפְרָיִם הוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן׃

8. für den Stamm Efrajim Hoſchea, Sohn Nuns,

9. לְמַטֵּה בִנְיָמִן פַּלְטִי בֶּן־רָפוּא׃

9. für den Stamm Binjamin Palti, Sohn Rafus,

10. לְמַטֵּה זְבוּלֻן גַּדִּיאֵל בֶּן־סוֹדִי׃

10. für den Stamm Sebulun Gadiel, Sohn Sodis,

11. לְמַטֵּה יוֹסֵף לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה גַּדִּי בֶּן־סוּסִי׃

11. für den Stamm Joſef, den Stamm Menaſche, Gadi, Sohn Suſſis,

12. לְמַטֵּה דָּן עַמִּיאֵל בֶּן־גְּמַלִּי׃

12. für den Stamm Dan Amiel, Sohn Gemalis,

אתנחתא *

---

die Sendung eine etwas veränderte und erweiterte Aufgabe. Es galt nicht mehr nur die geeignetſte Weiſe der Einnahme des Landes zu erſpähen. Dieſer Zweck tritt in den Hintergrund, und es ward die Aufgabe, das Land an ſich als Boden einer Volksentwickelung kennen zu lernen, und ward dabei die bedeutſame Andeutung mit hinausgegeben, es unter dem doppelten Geſichtspunkte zu betrachten: ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל, es iſt jetzt ארץ כנען, das Land einer entarteten Bevölkerung, und es iſt Gott, der es Jisraels Söhnen giebt, auf daß ſie dort ein Volksleben nach Seinem Willen entfalten. —

כל נשיא בהם, nach dem Accente iſt נשיא Prädikatausſage von כל: jeder ſei ein נשיא unter ſeinen Stammesgenoſſen. Es waren dies nicht die נשיאי מטות אבותם, die Kap. 1, 4 u. 16 ראש לבית אבתיו, ראשי אלפי ישראל genannt werden und an der Spitze der Stämme ſtanden und ſo auch Kap. 7, 2 deutlich als ſolche bezeichnet ſind, ſondern ſie waren jeder נשיא בהם, ſie waren בהם, ſtanden nicht an der Spitze, ſondern waren mitten im Volke, aber ſie ragten an Charakter und Tüchtigkeit über die Menge empor, waren נשיא בהם, ſie waren nicht ראשי המטות, nicht ראשי אלפי ישראל, die amtlichen Häupter einer Staatsgliederung, aber ſie waren, wie es im folgenden Verſe heißt: ראשי בני ישראל, Volkshäupter, Männer von leitendem Einfluß im Volke.

V. 3. כלם אנשים, ſie waren alle „Männer“, individuell tüchtig und ausgezeichnet. Vergl. מי שמך לאיש (2. B. M. 2, 14). So nannten die Midjaniter Gideon איש ישראל (Richter 7, 14). So David zu Abner: הלא איש אתה ומי כמוך בישראל (Sam. I. 26, 15). So auch התחזקו והיו לאנשים (Sam. I. 4, 9; — ſiehe V. 2).

13. לְמַטֵּה אָשֵׁר סְתוּר בֶּן־מִיכָאֵל׃

13. für den Stamm Ascher Sethur, Sohn Michaels,

14. לְמַטֵּה נַפְתָּלִי נַחְבִּי בֶּן־וָפְסִי׃

14. für den Stamm Naftali Nachbi, Sohn Waffis,

15. לְמַטֵּה גָּד גְּאוּאֵל בֶּן־מָכִי׃

15. für den Stamm Gad Geuel, Sohn Machis.

16. אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־הָאָרֶץ וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לְהוֹשֵׁעַ בִּן־נוּן יְהוֹשֻׁעַ׃

16. Dies sind die Namen der Männer, welche Mosche entsandte, das Land zu erforschen. Es nannte dabei Mosche Hoschea, Sohn Nuns: Jehoschua.

17. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־אֶרֶץ כְּנָעַן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם עֲלוּ זֶה בַּנֶּגֶב וַעֲלִיתֶם אֶת־הָהָר׃

17. Mosche entsandte sie, das Land Kenaan zu erforschen und sprach zu ihnen: Gehet hier im Süden hinauf und ersteiget das Gebirge.

V. 16. ויקרא משה להושע בן נון יהושע. Mit dieser Namensänderung gab er ihm und seinen Gefährten, denen sie ja auch bei jeder Nennung zum Bewußtsein kam, einen leitenden Wink, den sie bei der Lösung ihrer Aufgabe nicht aus dem Gesichte verlieren sollten. Er wies damit ihn und sie darauf hin, daß הושע, daß der, der in aller Vergangenheit uns geholfen, auch der sei, der יהושע, der die Heilszukunft schaffen werde, ja, daß יְהוֹשֻׁעַ, daß Gott unser ganzer Reichtum, unsere ganze Macht, der ganze Inhalt unseres Strebens sei, und ihm zur Seite alles andere seine Bedeutung verliere. Es ist nämlich: יהושע nicht nur eine Umwandlung der Vergangenheit הושע in die Zukunft, es hätte dann יהושיע gelautet. Es ist vielmehr eine Umbiegung des Begriffs ישׁע, der Wurzel von הושע, in שוע mit vorgesetztem Gottesnamen. Während ישׁע, verwandt mit ישׁה, der Wurzel von יש und תושיה, die Fülle des Seins bedeutet, bezeichnet שוע, lautverwandt mit שבע, שפע, die Fülle des Habens, daher geradezu שוע: der Begüterte. Vielleicht ist auch שַׁוְעָ zunächst ein Hülferuf gegen Raub; und תשועה vorzugsweise siegverleihender Beistand im Landesverteidigungskrieg, während ישועה die Existenzrettung im allgemeinen ist. Daß diese Namensänderung in tiefer Beziehung zu der Aufgabe stand, welche Josua und seinen Gefährten zur Lösung ward, ist durch die Stellung klar, in welcher sie uns berichtet wird. Hätte sie blos eine individuelle Beziehung, sie wäre oben V. 8 berichtet worden. Hier aber steht sie nach Erwähnung des Gesamtauftrages אשר שלח וגו׳ ויקרא וגו׳ und vor genauerer Erläuterung dieses Auftrages im einzelnen. Es bildet daher diese Namensänderung gleichsam das Siegel und das grundlegende Vorwort für diesen Auftrag. Sie sagte Josua und seinen Gefährten, ihre Sendung habe nicht die Bedeutung, sich über die Möglichkeit und den Wert der Besitznahme des Landes Gewißheit zu verschaffen. Ihre Siegesgewißheit und ihre Gedeihenszuversicht, ihre תשועה und ihr שוע sei Gott, und steige und falle nicht mit dem günstigen oder ungünstigen Licht, in welchem etwa das Land in dieser Beziehung erscheinen möge. Mit dieser Namensänderung begleitete somit Moses seine Boten im Geiste und gab ihnen den Urteilskompaß mit hinaus, in welchem Sinne sie ihre Sendung aufzufassen haben sollten.

V. 17. לתור את ארץ כנען, sie sollten das Land als ארץ כנען in seiner jetzigen Beschaffenheit, als Boden der kenaanitischen Bevölkerung erkunden. — עלו זה wörtlich: ersteiget dies hier. Es ist für eure Sendung gleichgültig, von wo aus ihr in das Land

18. וּרְאִיתֶם אֶת־הָאָרֶץ מַה־הִוא וְאֶת־הָעָם הַיֹּשֵׁב עָלֶיהָ הֶחָזָק הוּא הָרָפֶה הַמְעַט הוּא אִם־רָב׃

18. Und betrachtet das Land, wie es ist, und das Volk, das darin wohnt, ob es stark, ob es schwach, ob es gering an Zahl, oder ob es zahlreich ist.

19. וּמָה הָאָרֶץ אֲשֶׁר־הוּא יֹשֵׁב בָּהּ הַטּוֹבָה הִוא אִם־רָעָה וּמָה הֶעָרִים אֲשֶׁר־הוּא יֹשֵׁב בָּהֵנָּה הַבְּמַחֲנִים אִם בְּמִבְצָרִים׃

19. Und wie das Land ist, in welchem es wohnt, ob es ein gutes oder ein schlechtes ist, und wie die Städte sind, in welchen es wohnt, ob in offenen, oder in befestigten Plätzen.

---

eintretet. בנגב: sie befanden sich im Südosten von Palästina. — ועליתם את ההר: der הר האמרי, an welchen sie gelangt waren (5. B. M. 1, 20).

V. 18. וראיתם את הארץ מה היא, dürfte die Frage nach der topographischen Beschaffenheit des Landes im allgemeinen enthalten, ob gebirgig oder eben, ob flußreich oder -arm u. s. w. ואת העם הישב עליה ist die ethnologische Frage nach der physischen, geistigen und sittlichen Beschaffenheit der gegenwärtigen Bewohner. החזק הוא הרפה u. s. w., hebt einige hierhergehörige Fragepunkte besonders hervor. Bedeutsam erscheint uns die Fragestellung: החזק הוא הרפה. Im Gegensatz zu allen folgenden Fragen ist hierbei die adversative Fragestellung ה־ אם־ vermieden.

Erwägen wir die Bedeutung dieser Frage, so dürfte sie unter allen diejenige sein, die auf den ersten Blick als für das Unternehmen der Eroberung entscheidend erscheinen konnte. Ist die Bevölkerung stark, so macht sie die Eroberung schwierig, vielleicht unmöglich, ist sie schwach, fallen diese Bedenken weg. Und eben diese Auffassung der Frage soll vermieden werden. Es ist für Israels Interesse völlig irrelevant, ob die Bevölkerung stark, ob sie schwach ist; es ist dies kein Entweder-oder, und sind daher auch gerade diese Fragen nur nebeneinander, als eine andere Modalität, nicht aber im Ausdruck des Gegensatzes gegeben. Damit dürfte denn überhaupt dieser ganzen Sendung ein ganz anderer Charakter erteilt sein, als deren Antrag ursprünglich beabsichtigt. Nicht für den Zweck der Eroberung, sondern für eine in alle Folgezeit wichtig bleibende Belehrung sollte das Land in seiner jetzigen Beschaffenheit kennen gelernt werden. Was es an Land und Leuten Nachteiliges in der Gegenwart zeigte, würde den unter Gottes Schutz und Segen aufblühenden Nachkommen einst Momente beglückender Vergleichung überliefern; was es an Fülle und Reichtum bot, würde ahnen lassen, zu welchem Gipfel des Heiles und Segens es unter einer von Gott geleiteten Entwickelung aufblühen werde; aber vor allem, was es an Macht und Größe in seiner kenaanitischen Gegenwart aufzuzeigen hatte, konnte allen Folgegeschlechtern der jüdischen Zukunft die Warnung überbringen, wie alle Macht und alle Größe, und wäre sie riesig groß, die Nation nicht vor Untergang zu schützen vermöge, wenn sie es verabsäumt, in erster Linie in allem und mit allem dem göttlichen Sittengesetze zu huldigen. So bringt noch Amos (2, 9) seinen sich sorglos der Entartung überlassenden Zeitgenossen das warnende Gotteswort entgegen: ואנכי השמדתי את האמרי מפניהם אשר כגבה ארזים גבהו וחסן הוא כאלונים ואשמיד פריו ממעל ושרשיו מתחת!

V. 19. ומה הארץ אשר הוא ישב בה ist die Frage nach der Bedeutung des Landes als Menschenboden. Oben heißt es: ואת העם הישב עליה, es betrachtet die Bewohner getrennt vom Boden, wie sie sich auf ihm entwickeln. Hier lautet die Frage: ומה הארץ אשר הוא ישב בה, sie betrachtet die Bevölkerung im Lande, wie sie sich

20. וּמָה הָאָרֶץ הַשְּׁמֶנָה הִוא אִם־רָזָה הֵיֶשׁ־בָּהּ עֵץ אִם־אַיִן וְהִתְחַזַּקְתֶּם וּלְקַחְתֶּם מִפְּרִי הָאָרֶץ וְהַיָּמִים יְמֵי בִכּוּרֵי עֲנָבִים׃

20. Auch wie der Boden ist, ob er fett oder mager ist, ob auch Waldung darin ist oder nicht, und erdreistet euch und nehmet von den Früchten des Landes. Die Zeit war die Zeit der ersten Traubenreife.

שני. 21. וַיַּעֲלוּ וַיָּתֻרוּ אֶת־הָאָרֶץ מִמִּדְבַּר־צִן עַד־רְחֹב לְבֹא חֲמָת׃

21. Sie gingen hinauf und erforschten das Land von der Wüste Zin bis Rechob gegen Chamath hin.

---

umfangen von allen den durch die Eigentümlichkeit des Landes gegebenen Einflüssen gestaltet, und fragt nach dem Werte des Landes als Pflanzstätte einer nationalen Entfaltung, הטובה היא אם רעה, ob es in dieser Beziehung „gut oder schlecht" sei, ob es dem geistigen und sittlichen Kulturleben eines Volkes förderlich oder hinderlich sei. Wir erinnern an den Erfahrungssatz der Weisen: אוירא דא"י מחכים (B. B. 158 b). — ומה הערים וגו׳. מחנים und מבצרים scheinen denselben Gegensatz zu bezeichnen, wie 3. B. M. 25, 29 u. 31, חצרים אשר אין להם חומה und עיר חומה: מחנים: offene Städte, מבצרים: feste Städte, nur daß diese Verschiedenheit hier zunächst in ihrer strategischen Bedeutung begriffen ist. Die offene Stadt ist dem Feinde gegenüber ein מחנה, dessen Verteidigung lediglich in der Tapferkeit der Leute beruht. Die ummauerte Stadt hingegen ist: מבצר, eine schwer einnehmbare Örtlichkeit (vergl. 1. B. M. 11, 6). Sam. I. 6, 18 werden die Städte der Philister in einem solchen Gegensatz zusammengefaßt: מעיר מבצר ועד כפר הפרזי. Im מ׳ רבות wird das Wohnen in offenen Städten als Zeichen der Tapferkeit begriffen und Festungen als Zeichen feiger Schwäche: מנין אתם יודעים כחם אם במחנים הם שרויין הם גבורין בוטחין על כחם אם במבצרים חלשים הם ולבם רך. Da die offenen Städte nach 3. B. M. 25, 31 על שדה הארץ יחשב zum Felde gerechnet wurden, so ist damit kulturhistorisch eine wesentliche Verschiedenheit durch die Verschiedenheit der Beschäftigung der Bewohner gegeben, wie wir dies 3. B. M. S. 583 zu entwickeln versucht.

V. 20. ומה הארץ וגו׳ ist endlich die Frage nach dem Bodencharakter des Landes als Quelle der Nahrung und des Nationalwohlstandes. Da die Frage: השמנה היא אם רזה die Erkundigung nach der Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit bereits erschöpfend umfaßt, so dürfte schwerlich die Frage: היש בה עץ das Vorhandensein von Fruchtbäumen im Auge haben. Es würde dies auch wohl kaum einfach durch עץ ausgedrückt worden sein. Vielmehr glauben wir darin die Frage zu erblicken, ob es neben den fruchtreichen auch waldreiche Gegenden gebe. Waldgegenden werden nämlich von selbst Stätten der Industrie, da sie zu sonstigen Nahrungsquellen durch Ackerbau und Viehzucht die Gelegenheit versagen. והתחזקתם: habet den Mut, durch offenkundiges Mitnehmen von Früchten die Absicht eurer Sendung offen an den Tag zu legen. והימים ימי בכורי ענבים, also noch nicht die Zeit der Ernte und der Weinlese, in welcher somit das Abnehmen von Früchten eine andere Absicht erraten läßt.

V. 21. ממדבר צין. Aus der Grenzbeschreibung des Landes Kap. 34 ist ersichtlich, daß die Wüste Zin die südöstliche Grenze bildet. Daselbst V. 3 heißt es: פאת נגב ממדבר צין על ידי ארום. Und ergiebt sich ebendaselbst Verse 7—9, daß חמת zur nordwestlichen Grenze gehört. Die Nordgrenze wird dort durch eine Linie bezeichnet vom Mittelmeer über הר ההר, חמת, צדד, זפרן, חצר עינן, letzteres der nordöstliche Punkt.

22. וַיַּעֲלוּ בַנֶּגֶב וַיָּבֹא עַד־חֶבְרוֹן וְשָׁם אֲחִימַן שֵׁשַׁי וְתַלְמַי יְלִידֵי הָעֲנָק וְחֶבְרוֹן שֶׁבַע שָׁנִים נִבְנְתָה לִפְנֵי צֹעַן מִצְרָיִם׃

22. Sie gingen im Süden hinauf und einmütig gelangte man bis Chebron, dort waren Achiman, Scheschai und Thalmai die Erzeugten des Anaks. Und Chebron war sieben Jahre gebaut worden, lange vor Zoan Mizrajim.

Es gehört somit חמת zum Nordwesten. Sie haben somit das Land in einer Diagonale von Südost zu Nordwest bereist.

V. 22. ויעלו וגו' ויבא וגו'. Der Singular ויבא ist auffallend. Nach Sota 34 b bezieht man es auf Kaleb, der allein dorthin gegangen wäre, um auf dem Grabe der Väter sich Widerstandskraft gegen das Vorhaben seiner Gefährten zu erflehen, und findet eine Bestätigung darin, daß von ihm 5. B. M. 1, 36 gesagt ist: ולו אתן את הארץ אשר דרך בה, und in der That ihm Chebron zuteil geworden. Richter 1, 20: ויתנו לכלב את חברון כאשר דבר משה. Allein V. 28 berichten die zurückgekehrten Botschafter: וגם ילידי הענק ראינו שם. Demnach wäre Kaleb nicht allein in die Heimat der Anakiden gekommen. Es sind ja ganz eigentlich seine Gefährten, die dort, und so auch noch ausführlicher V. 33, von den Anakiden und dem Eindruck berichten, den ihr Anblick auf sie gemacht. Ja, 5. B. M. 1, 28 ist es ganz eigentlich der Bericht über diese Söhne Anaks, der die Verzagtheit des Volkes bis zur vollendeten Mutlosigkeit gesteigert. Ohnehin bietet das unserm Verse Vorangehende keinen Anhaltspunkt, das Subjekt von ויבא in Kaleb, oder überhaupt in einem einzelnen zu finden, und ist auch nach den Accenten ויבא so eng mit ויעלו verbunden, daß beide nur von einem und demselben Subjekte ausgesagt erscheinen. Wir möchten daher in der That glauben, ויבא beziehe sich ebenso wie ויעלו auf alle Botschafter zusammen. Es ist aber ויבא im Singular ausgedrückt, um die Einmütigkeit und das Einheitliche der Gesinnung und Absicht anzudeuten, in welcher die Kundschafter bis Chebron zusammengewandert. „Sie gingen im Süden hinauf und kamen einheitlich bis Chebron". Dort aber sehen sie die Nachkommen des Riesengeschlechtes, und mit dem Eindruck, den deren Anblick, und wahrscheinlich auch, wie wir sehen werden, das ganze Fremdartige, in riesigen Dimensionen Erscheinende der Bauart der Stadt auf sie machte, begann die wankelmütige Sinnesänderung. Es ist nicht unmöglich, diese Auffassung mit der aus Sota zitierten zu vereinigen. Bis Chebron machte sich der hervorragende Einfluß Kalebs auf seine Gefährten geltend und hielt sie in einmütiger Gesinnung zusammen. In Chebron begann der Gegensatz und veranlaßte Kaleb, sich auf dem Grabe der Väter Mut zum ausharrenden Widerstand zu erflehen. Und eben, weil dort sich Kalebs Treue im Gegensatz zu dem Abfall seiner Gefährten entschied, ward ihm später bei Verteilung des Landes Chebron zuteil, und eben Kaleb besiegte die Anakiden, deren bloßer Anblick seinen Gefährten den Mut gebrochen hatte (Josua 15, 14).

ילידי הענק. V. 33 werden בני ענק als הנפילים und als מן הנפילים erklärt, also selber als נפילים (siehe zu 1. B. M. 6, 4), oder von נפילים stammend, somit ein gigantisches Riesengeschlecht, Reste des uralten, oder von ihm stammend. ענק bezeichnet den Schmuck, den Stolz des Halses (siehe 1. B. M. S. 212), in diesem Ausdruck: den hochgestreckten, stolz emporragenden Hals. Wir wissen nun aus Josua 11, 21, daß „Anaker" in mehreren Städten und Gegenden des Landes wohnten, und muß dieses Geschlecht von riesigem Wuchs einen so bedeutenden Bestandteil der Bevölkerung gebildet haben, daß Moses 5. B. M. 9, 2 von dieser Bevölkerung überhaupt sagen konnte: עם

23. וַיָּבֹאוּ עַד־נַחַל אֶשְׁכֹּל וַיִּכְרְתוּ מִשָּׁם זְמוֹרָה וְאֶשְׁכֹּול עֲנָבִים אֶחָד וַיִּשָּׂאֻהוּ בַמּוֹט בִּשְׁנָיִם וּמִן־הָרִמֹּנִים וּמִן־הַתְּאֵנִים׃

23. Sie kamen bis zum Traubenthale und schnitten von dort eine Rebe ab und eine Traube mit Beeren, und sie trugen sie zu zweien auf einer Bahre; auch von den Granatäpfeln und von den Feigen.

24. לַמָּקוֹם הַהוּא קָרָא נַחַל אֶשְׁכֹּל עַל אֹדוֹת הָאֶשְׁכּוֹל אֲשֶׁר־כָּרְתוּ מִשָּׁם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

24. Diesen Ort nannte man Traubenthal in Veranlassung der Traube, welche Jisraels Söhne von dort abgeschnitten haben.

גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק! Es begreift sich daraus auch die Schilderung der Städte als ערים גדלת ובצרת בשמים (daselbst), da naturgemäß Häuser und Städte den riesigen Dimensionen der Staturen entsprechen mußten. Wenn daher hier drei dieser Giganten namentlich als besondere Eigentümlichkeit Chebrons und als ילידי הענק genannt werden, und also auch die Kundschafter V. 28 es besonders hervorheben: וגם ילידי הענק ראינו שם, so müssen diese drei die Riesen unter den Riesen gewesen sein, es muß dies auch im Ausdruck ילידי הענק liegen, und dies nicht identisch mit dem allgemeinen בני הענק sein. בני הענק sind, wie בני ישראל, die Nachkommen Anaks. Es können ganze Generationen zwischen ihnen und dem alten Riesengeschlechte liegen. Ihr riesiger Wuchs mochte noch ihre Abstammung erkennen lassen und gleichwohl bedeutend unter den ihres Ahns gesunken sein. ילידי הענק, wie ילידי בית (1. B. M. 17, 12 und 3. B. M. 22, 11) sind aber die Erzeugten der ersten Anaks, Reste der zweiten Generation, die somit durch ihre, den Riesenwuchs der ihrigen noch überragende gigantische Gestalt und ihr hohes in die graue Vorzeit hineinragendes Alter einen geradezu überwältigenden Eindruck machten. So heißen auch in Josua die übrigen einfach הענקים (11, 21), die drei zu Chebron wohnenden ששי אחימן und תלמי aber: ילידי הענק und wird dies eben zur Unterscheidung (15, 14) noch speziell hinzugefügt, nachdem sie bereits בני הענק genannt worden. Ebendaselbst 15, 13 wird ihr Vater: ארבע genannt, ארבע אבי הענק, woher Chebrons ursprünglicher Name קרית ארבע, und daselbst 14, 15 wird dieser Arba האדם הגדול בענקים, der Riese unter den Riesen genannt. Dessen unmittelbare Nachkommen wohnten daher noch in Chebron.

וחברון שבע שנים נבנתה צען מצרים muß als eine uralte Stadt bekannt gewesen sein, und heißt es nun hier, daß Chebron noch älter gewesen. Es ist nicht unmöglich, daß שבע שנים nicht heiße, es sei sieben Jahre früher als Zoan gebaut worden, sondern: es sei sieben Jahre an seinem Bau gearbeitet worden, wie ויבנהו שבע שנים (Kön. I. 6, 38) und zwar lange vor Zoan, das doch auch als eine uralte Stadt bekannt war. Der Name קרית ארבע, den es früher trug, weist darauf hin, daß es von ארבע, dem riesigen Ahn des Riesengeschlechtes gebaut war und bezeichnet קריה eine stark befestigte Stadt. Vergl. 5. B. M. 2, 36 לא היתה קריה אשר שגבה ממנו. Chebron bot daher den Anblick einer aus uralter Zeit herüberragenden, mit großem Fleiße von Riesenhänden aufgebauten gewaltigen Burg, und erhöhte somit den überwältigenden Eindruck, den seine riesigen Bewohner auf den Ankömmling machten.

V. 23. אשכל (siehe 1. B. M. S. 371), זמרה (siehe 1. B. M. S. 496), מוט (siehe 3. B. M. 26, 13).

25. וַיָּשֻׁבוּ מִתּוּר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם׃

25. Sie kehrten von der Erforschung des Landes am Ende von vierzig Tagen zurück.

26. וַיֵּלְכוּ וַיָּבֹאוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶל־מִדְבַּר פָּארָן קָדֵשָׁה וַיָּשִׁיבוּ אֹתָם דָּבָר וְאֶת־כָּל־הָעֵדָה וַיַּרְאוּם אֶת־פְּרִי הָאָרֶץ׃

26. Sie gingen und kamen zu Moſche und zu Aharon und zu der ganzen Gemeinde der Söhne Jisraels zur Wüſte Paran nach Kadeſch und brachten ihnen Antwort und der ganzen Gemeinde und zeigten ihnen die Frucht des Landes.

27. וַיְסַפְּרוּ־לוֹ וַיֹּאמְרוּ בָּאנוּ אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִוא וְזֶה־פִּרְיָהּ׃

27. Sie erzählten ihm und ſagten: Wir ſind in das Land gekommen, wohin du uns geſandt haſt, es iſt auch fließend an Milch und Honig und dies iſt ſeine Frucht.

28. אֶפֶס כִּי־עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּאָרֶץ וְהֶעָרִים בְּצֻרוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם־יְלִדֵי הָעֲנָק רָאִינוּ שָׁם׃

28. Allein das Volk, das in dem Lande wohnt, iſt zu ſtark, und die Städte ſind überaus große Feſtungen, auch Erzeugte des Anaks haben wir da geſehen.

29. עֲמָלֵק יוֹשֵׁב בְּאֶרֶץ הַנֶּגֶב וְהַחִתִּי וְהַיְבוּסִי וְהָאֱמֹרִי יוֹשֵׁב בָּהָר וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב עַל־הַיָּם וְעַל יַד הַיַּרְדֵּן׃

29. Amalek wohnt im Lande des Südens, der Chiti, Jebußi und Emori wohnt im Gebirge, und der Kenaani wohnt am Meere und am Ufer des Jardens.

V. 26. וילכו ויבאו וגו׳. Sie hatten bei ihrer Rückkehr von vornherein die Abſicht, nicht erſt Moſes und Aharon, ſondern ſogleich dem ganzen Volke das Reſultat ihrer Sendung mitzuteilen, und eben darin ſpricht ſich die Böswilligkeit ihres Verfahrens aus. Sonſt hätten ſie zuerſt Moſes und Aharon Bericht erſtattet und hätten ſich Rat und Belehrung erholt. Allein das wollten ſie eben nicht, ſahen vielmehr in Oppoſition gegen Moſes und Aharon ihr und des Volkes alleiniges Heil. Ihr Bericht war ſofort eine Anklage Moſes und Aharons in Gegenwart des Volkes und eine Aufforderung an dieſes, ſich vor Moſes und Aharons Untergang drohenden Abſichten zu retten. ויראום את פרי הארץ: ihr ganzer Bericht iſt eine Deutung dieſes ſprechenden Beweiſes. Aus der fremdartigen Größe der Früchte ſollten ſie ſich ein Bild von der überwältigenden Größe des Menſchenſchlages und alles anderen damit Korreſpondierenden machen.

V. 28. אפס, eigentlich: dies alles iſt aber nichts, verliert allen Wert, denn das Volk iſt zu ſtark. בצרות גדלת מאוד, nicht חצרות גדלת, in ungemeiner Großartigkeit feſt, von Rieſen gegen Rieſen befeſtigt; darum für gewöhnliche Menſchen völlig uneinnehmbar. וגם ילידי הענק ſiehe zu V. 22.

V. 29. עמלק וגו׳, es iſt damit das ganze Land ſkizziert. Amalek im Süden, Chitti u. ſ. w. Bewohner des die Mitte des Landes von Nord gegen Süden durchziehenden Libanongebirges, das Geſtade des Meeres und des Jardens ſind die Abdachungen gegen Weſt und Oſt. Amaleks Schwert hatten ſie bereits empfunden. Es

30. וַיַּהַס כָּלֵב אֶת־הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עָלֹה נַעֲלֶה וְיָרַשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי־יָכֹל נוּכַל לָהּ׃

30 Da beschwichtigte Kaleb das Volk für Mosche und sprach: Wir können wohl hinaufziehen und es in Besitz nehmen, denn wir sind ihm wahrlich mächtig genug.

31. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עָלוּ עִמּוֹ אָמְרוּ לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת אֶל־הָעָם כִּי־חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ׃

31. Die Männer aber, welche mit ihm hinaufgewandert waren, sagten: Wir können nicht gegen dieses Volk hinaufziehen, denn es ist uns zu stark.

32. וַיֹּצִיאוּ דִבַּת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא וְכָל־הָעָם אֲשֶׁר־רָאִינוּ בְתוֹכָהּ אַנְשֵׁי מִדּוֹת׃

32. Und brachten nun Verläumdung des Landes, das sie erforscht hatten, unter Jisraels Söhnen aus, und sagten: Das Land, das wir bereisten, um es zu erforschen, ist ein Land, das seine Bewohner aufreibt, und die ganze Bevölkerung, die wir darin gesehen, sind Leute von starkem Maß;

33. וְשָׁם רָאִינוּ אֶת־הַנְּפִילִים בְּנֵי עֲנָק מִן־הַנְּפִלִים וַנְּהִי בְעֵינֵינוּ כַּחֲגָבִים וְכֵן הָיִינוּ בְּעֵינֵיהֶם׃

33. dort haben wir die Riesen gesehen, Anaks Söhne, von den Riesen stammend. Wir waren wie Heuschrecken in unseren Augen, und so waren wir auch in ihren Augen.

---

gehörte nicht zu den Bewohnern des Landes. Allein sie befanden sich in seiner Nähe und konnten seinen Überfall beim Eroberungsversuch zu fürchten haben.

V. 30. ויהם Hifil von הסה, lautverwandt mit חשה schweigen. הסה bezeichnet immer ein unterdrücktes Lautwerden. So Habakuk 2, 20; Secharja 2, 17 und sonst. Kaleb versuchte das Volk zum Schweigen gegen Moses zu bringen. Sofort nach dem Bericht der Botschafter war der Unwille des Volkes gegen Moses ausgebrochen. Wir begreifen, daß, da es sich hier gleichzeitig um eine Verteidigung Moses handelte, nicht Josua, sondern Kaleb hervortrat. Bei der engen Beziehung Josuas zu Moses wären dessen Versicherungen von wenigem Gewichte bei dem Volke gewesen.

V. 32. ויציאו וגו׳ (דבה siehe zu 1. B. M. 37, 2). In dieser Verlästerung des Landes gipfelt ihr Verbrechen. Nicht ויביאו, wie bei Josef, sondern ויציאו, sie produzierten, erdichteten Böses vom Lande (רמב״ן). Damit schreckten sie das Volk vollends zurück. Selbst wenn es gelänge, das Land zu erobern, so wäre dessen Besitz geradezu ein Unglück. Es ist ein Land, das seine Bewohner aufreibt. Es ist nicht für Menschen gewöhnlichen Schlages berechnet. Es fordert Riesenkonstitutionen. Gewöhnliche Menschen sterben darin hin. Daher ist auch die Bevölkerung von so ungewöhnlicher Größe. Die Kleinen und Schwachen kommen nicht auf (רמב״ן).

V. 33. ושם ראינו וגו׳. את הנפילים, jene uralten Riesen אשר מעולם אנשי השם (1. B. M. 6, 4) von deren gewaltiger Größe und Stärke die Sagen der Vorwelt voll sind, die haben wir dort in Wahrheit und Wirklichkeit gesehen; es sind dies die zu

יד 1. וַתִּשָּׂא כָל־הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת־
קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא׃

2. וַיִּלֹּנוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן כָּל
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם כָּל־
הָעֵדָה לוּ־מַתְנוּ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אוֹ
בַּמִּדְבָּר הַזֶּה לוּ־מָתְנוּ׃

3. וְלָמָּה יְהוָה מֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־
הָאָרֶץ הַזֹּאת לִנְפֹּל בַּחֶרֶב נָשֵׁינוּ
וְטַפֵּנוּ יִהְיוּ לָבַז הֲלֹוא טוֹב לָנוּ שׁוּב
מִצְרָיְמָה׃

4. וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל־אָחִיו נִתְּנָה
רֹאשׁ וְנָשׁוּבָה מִצְרָיְמָה׃

Kap. 14. V. 1. Da erhob die ganze Gemeinde ihre Stimme und ließen ihr freien Lauf, und es weinte das Volk diese Nacht hindurch.

2. Darauf murrten über Mosche und über Aharon alle Söhne Jisraels und es sprach zu ihnen die ganze Gemeinde: wären wir doch im Lande Mizrajim gestorben, oder in dieser Wüste, wären wir da gestorben!

3. Warum bringt uns Gott אל dieses Lande hin, um durchs Schwert zu fallen. Unsere Frauen und unsere Kinder werden zur Beute! Besser wahrlich ist es für uns, nach Mizrazim zurückzukehren.

4. Da sprachen sie einer zum andern: Wir wollen uns einen Anführer geben und wollen zurück nach Mizrajim!

Chebron wohnenden Riesengeschwister, die ילידי הענק (Verse 22 und 28) בני ענק מן הנפילים sind die übrigen im Lande wohnenden Anakiden, die auch von den נפילים stammen (siehe oben V. 22).

Die Thatsache übrigens, daß sich in Palästina noch Reste der vorsündflutigen Nefilin befanden, dürfte mit jener Auffassung (Sebachim 113 a) übereinstimmen, nach welcher לא ירד מבול לא"י, Palästina von der Sündflut verschont geblieben. Es dürfte dann dem Lande von der urwüchsigen Kraft der Erde bewahrt geblieben sein, die sich unter einer kenaanitischen Bevölkerung nur in Produzierung leiblicher Größe bewährt, ebenso aber es zum Boden des Gottesvolkes geeignet haben mochte, das durch Erfüllung des Gottesgesetzes dort das Ideal geistiger und sittlicher Menschengröße anstreben und mit ihr eine paradiesische Wiederverjüngung der Erdwelt beginnen sollte (siehe 1. B. M. S. 72). Vergessen wir nicht, daß nach der Lehre der Weisen leibliche Kraft und Gesundheit eine der Vorbedingungen höchster Geistesentwickelung bildet und, wenn uns nicht alles täuscht, das, was, wo die Geistesarbeit brach liegt, gigantische Leiber erzeugt, bei einem Menschenstamm vorzugsweise geistiger Richtung, von geistiger Thätigkeit verbraucht werden könne, ohne dem Größenwuchs der Leiber zugute zu kommen.

Kap. 14. V. 1. ותשא כל העדה את קולם ויתנו את קולם ד. h. ותשא וגו', sie brachen zuerst in ein großes Geschrei aus und ließen dann ihrer jammernden Stimme freien Lauf. — בלילה ההוא, nach Thaanith 29 a war dies die Nacht des neunten Ab, jenes Tages, an welchem sich auch in der Folgezeit die trübsten Katastrophen des nationalen Untergangs vollzogen. Es dürfte dies das ההוא erklären, womit die Nacht dem Merken für die Zukunft empfohlen sein kann.

V. 2. וילנו וגו'. Das Murren war allgemein, direkt mit Anklagen treten alle die stimmberechtigte „Gemeinde" bildenden Männer an Moses und Aharon hinan.

5. Da fiel Mosche und Aharon auf ihr Angesicht, in Gegenwart der ganzen Versammlung der Gemeinde der Söhne Jisraels.

6. Jehoschua, Sohn Nuns, aber und Kaleb, Sohn Jefunnes, von den Kundschaftern des Landes, hatten ihre Kleider zerrissen,

7. und sprachen zur ganzen Gemeinde der Söhne Jisraels: Das Land, das wir bereist haben, um es zu erforschen, ist ein ungemein gutes Land.

8. Wenn Gott Wohlgefallen an uns findet, so wird er uns in dies Land bringen und es uns geben, ein Land, das in Wahrheit von Milch und Honig fließt.

9. Nur empört euch nicht gegen Gott! Und ihr, ihr solltet die Bevölkerung dieses Landes nicht fürchten, denn unser Brot sind sie! Gewichen ist ihr Schatten von ihnen, da Gott mit uns ist, fürchtet sie nicht.

5. וַיִּפֹּל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל־פְּנֵיהֶם לִפְנֵי כָּל־קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

6. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וְכָלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה מִן־הַתָּרִים אֶת־הָאָרֶץ קָרְעוּ בִּגְדֵיהֶם׃

7. וַיֹּאמְרוּ אֶל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד׃

שלישי. 8. אִם־חָפֵץ בָּנוּ יְהוָה וְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל־הָאָרֶץ הַזֹּאת וּנְתָנָה לָנוּ אֶרֶץ אֲשֶׁר־הִוא זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ׃

9. אַךְ בַּיהוָה אַל־תִּמְרֹדוּ וְאַתֶּם אַל־תִּירְאוּ אֶת־עַם הָאָרֶץ כִּי לַחְמֵנוּ הֵם סָר צִלָּם מֵעֲלֵיהֶם וַיהוָה אִתָּנוּ אַל־תִּירָאֵם׃

V. 5. ויפל וגו׳. Durch das נתנה ראש des vorangehenden Verses war ihnen der Gehorsam gekündet, damit war ihrerseits ihre Sendung zu Ende. Sie warfen sich לפני כל קהל וגו׳ nieder. קהל עדת וגו׳ ist das mit der Leitung der Gemeinde betraute Kollegium, die Ältesten (siehe 2. B. M. 12, 6). Indem sie vor ihnen sich niederwarfen, gaben sie das Volk ihrer Leitung zurück und sprachen damit aus, daß mit dieser Kündigung des Gehorsams ihre menschliche Macht zu Ende sei, sie nichts weiter vermögen.

V. 6. ויהושע וגו׳. Hier, in קריעה, in dem Schmerzgefühl um Moses, um das gänzliche Scheitern seiner Sendung und um die verhängnißvolle Verirrung des Volkes, steht Josua voran. קרעו בגדיהם, sie hatten sofort, als sie sahen, welchen Gang die Ereignisse nahmen, im Gegensatz zu ihren Gefährten ihre Kleider zerrissen.

V. 7. טובה הארץ מאד מאד, es ist nicht nur nicht אוכלת את יושביה, es ist טובה מאד מאד.

V. 8. אם חפץ וגו׳ und sein Besitz hängt nur davon ab, daß wir des göttlichen Wohlgefallens würdig bleiben. ארץ אשר היא וגו׳ drückt den ganzen Grad aus, in welchem sie über die Verlästerung des Landes empört sind. Sie haben das Land gesehen, es ist in Wahrheit, wie es ihnen immer verheißen worden: זבת חלב ודבש.

V. 9. ואתם, und ihr — alles, was sich an geistiger Größe, an sittlichem Adel, an göttlicher Bestimmung und Bundesnähe in dem Gedanken an Israels Vergangenheit und Bestimmungszukunft denken läßt, liegt zusammengefaßt in diesem „ihr“. Seien sie die wuchtigsten Riesenleiber mit granitstärksten Felsenburgen, ihr solltet sie nicht fürchten.

10. וַיֹּאמְרוּ כָל־הָעֵדָה לִרְגֹּם אֹתָם בָּאֲבָנִים וּכְבוֹד יְהוָה נִרְאָה בְאֹהֶל מוֹעֵד אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

11. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עַד־אָנָה יְנַאֲצֵנִי הָעָם הַזֶּה וְעַד־אָנָה לֹא־יַאֲמִינוּ בִי בְּכֹל הָאֹתוֹת אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּקִרְבּוֹ:

12. אַכֶּנּוּ בַדֶּבֶר וְאוֹרִישֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי־גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ:

13. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי־הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת־הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ:

10. Da sprach die ganze Gemeinde davon, sie zu steinigen, als die Herrlichkeit Gottes im Zelte der Zusammenkunftsbestimmung allen Söhnen Israels sichtbar ward.

11. Und Gott sprach zu Mosche: Wie lange soll dieses Volk mich höhnen! Und wie lange wer en sie kein Vertrauen in mich setzen, bei all den Zeichen, die ich in ihrer Mitte vollbracht!

12. Ich will sie mit Pest schlagen und sie aus dem Hiersein vertreiben und will dich zu einem größeren und mächtigeren Volk machen, als es ist.

13. Da sprach Mosche: Und es hören dies dann die Mizrer —, denn Du hast ja mit deiner Kraft dies Volk aus ihrer Mitte herausgeführt —

Vor dem Bewußtsein eurer in Gott und mit Gott starken, geistigen und sittlichen Kraft sollten sie in ihr nichts verschwinden. Ihr müßtet euch schämen, sie zu fürchten! — כי לחמנו הם drückt eben die vollendete Widerstands- und Bedeutungslosigkeit dieser geistig und sittlich verkommenen und nur mit materieller Leiblichkeit imponierenden Bevölkerung dem göttlichen, geistigen und sittlichen Prinzipe gegenüber aus, das in Israel mit ihnen in den Kampf treten soll. סר צלם וגו׳: sie haben nur so lange Existenz, als sie im Schatten der Nichtbeachtung geborgen bleiben. Mit uns tritt aber Gott, seine Wahrheit und sein die Menschheit erlösendes Recht bei ihnen ein. Vor der Helle dieser Wahrheit schwindet der Schatten, tritt ihre Verworfenheit in das schärfste Licht, und in dieser Verworfenheit sind sie gerichtet und vernichtet — fürchtet sie nicht!

V. 10. נראה באהל מועד: in dem Momente, in welchem der ganzen Nation der Untergang drohte, weil sie ihrer Bestimmung unwürdig geworden, fand die Herrlichkeit Gottes nur innerhalb des Gesetzesheiligtums Stätte auf Erden. Das dort niedergelegte Gottesgesetz und die ihm dort verheißene Zukunft bleibt, wenn auch ein ganzes zeitgenössisches Geschlecht für es verloren geht.

V. 11. ינאצני. נאץ lautverwandt mit נחץ, eilig fortdrängen, heißt: über etwas als der Beachtung völlig unwert forteilen. Es ist der höchste Grad der Höhnung, die den Gegenstand gar keiner Berücksichtigung wert hält. Es entspricht dies vollkommen der kundgegebenen Gesinnung des Volkes, in dessen Urteilsbildung über seine Zukunft augenblicklich „Gott“ ganz aufgehört hatte, ein Moment der Berücksichtigung zu bilden.

V. 12. ואורשנו: will es aus dem Hiersein vertreiben.

V. 13. ויאמר משה וגו׳, Moses geht ganz ein in den Gottesgedanken, und spricht nur die Folgen aus, die sich seinem Geiste als unmittelbare Wirkung für das Gotteswerk darstellen, dem er ja, wie das Volk, als Werkzeug angehören. Gottes Werk für die Zukunft der Menschheit wird mit dem Untergange des zeitgenössischen Geschlechts nicht

14. וְאָמְרוּ אֶל־יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי־אַתָּה יְהוָה בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר־עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה ו אַתָּה יְהוָה וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה:

14. und werden zu dem Bewohner dieses Landes sprechen, — sie haben auch bereits gehört, daß Du, Gott, in Mitte dieses Volkes weilest, daß Aug in Aug Du, Gott, sichtbar bist, deine Wolke über ihnen ruht, und in Wolkensäule Du vor ihnen wandelst am Tage und in einer Wolkensäule nachts, —

15. וְהֵמַתָּה אֶת־הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־שָׁמְעוּ אֶת־שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר:

15. und tötest Du nun dieses Volk wie einen Mann, so werden diese Völker, die den Ruf von Dir vernommen, sprechen:

---

verloren gehen; noch einmal vierhundert Jahre und es ist ein neues abrahamitisches Volk aus Moses entstanden, das sich zum Fortträger der abrahamitischen Verheißung darbieten kann. Allein in der Gegenwart wird die Vernichtung des Volkes gerade der Erleuchtung der Völker entgegenwirken, die eine der Hauptabsichten bildet, welche mit der Erwählung Israels bezweckt worden. Schon sind die Augen der beiden Kulturvölker der damaligen Zeit, Ägypter und Phönizier, auf dieses Volk als „Gottesvolk" gerichtet, und sie verfolgen mit ängstlicher Spannung seine nationale Geschichte, aus welcher ihnen die Ahnung eines Einzigen, Allmächtigen, frei über alles zur Rettung des Rechts und der Menschlichkeit auf Erden gebietenden Gottes aufgegangen, der eben mit Einführung dieses Volkes inmitten der Völker deren Göttern den Krieg gekündet. Die Ägypter — denn sie haben deine Kraft unmittelbar geschaut und gefühlt, mit welcher du dieses Volk aus ihrer Mitte heraus und zu dir und für den Hinaufzug in das von dir verheißene Land emporgehoben —; die Phönizier — denn sie haben auch bereits von der, in diesem sie bedrohenden Volke, seinem Schutze, seiner Führung offenbar werdenden Gottesmacht gehört — כי העלית וגו' ist Parenthese bis מקרבו, ebenso שמעו bis לילה. Dies והמתה nimmt den Gedanken wieder auf, und wegen der längeren Zwischenrede, wiederholt den in אכנו ברבר gegebenen Vordersatz, dem Moses sein ושמעו sofort angeschlossen hatte, dem Sinne nach in והמתה וגו', und setzt den Nachsatz mit wiederholtem ואמרו fort. Der Sinn ist: Wenn du dieses thust, so werden die Ägypter zu den Phöniziern — beide sind doch schon auf dich aufmerksam geworden und verfolgen mit Spannung deine Weiterführung dieses Volkes — es werden also, wenn du dieses Volk nun plötzlich, auf einmal tötest, diese Völker, welche die Kunde von dir vernommen, sagen: מבלתי יכלת u. s. w. Ein solcher Ausgang wird somit, deinem ganzen mit Israel beabsichtigten Zwecke entgegen, die Völker nur in Leugnung deiner einzigen allwaltenden Macht bestärken. Und zwar wird die Initiative zu einer solchen beklagenswerten Auffassung des Ereignisses von Ägypten ausgehen, das bereits mit so empfindlichem Schmerz zur Anerkennung deiner Macht gezwungen worden.

V. 14. ואמרו וגו' (siehe V. 13). — עין בעין: das Menschenauge sieht dein Auge, die Menschen sehen, daß du siehst, gewahren deine schauende Gegenwart auf Erden. — ובעמד ענן אתה הלך לפניהם, du gehst vor ihnen her und führst sie den Weg zu dem von dir verheißenen Lande.

V. 15. והמתה וגו' (siehe V. 13). והמתה, wenn du nun, der du doch deine Absicht, dieses Volk in das Land zu führen, so offenkundig dargethan, statt dessen כאיש

16. מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת יְהוָה לְהָבִיא אֶת־הָעָם הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר׃

16. Es ist außer Gottes Vermögen, dieses Volk in das Land zu bringen, das er ihnen zugeschworen, darum hat er sie in der Wüste hingeschlachtet. —

17. וְעַתָּה יִגְדַּל־נָא כֹּחַ אֲדֹנָי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר׃

17. Und nun sei doch die Kraft meines Herrn groß, wie du es ausgesprochen:

אחד, plötzlich auf einmal, in ungewöhnlicher Weise das Volk sterben lässest. Offenbar enthält dieses כאיש אחד schon den Gedanken, daß, wenn die des Landes unwürdig gewordenen Väter in naturgemäßer Weise nach und nach wegstürben und statt ihrer die Söhne erst in das Land kämen, dadurch die Gotteserkennung unter den Völkern nicht leiden würde. Nur das angekündigte plötzliche Gesamtsterben, wobei die Realisierung der Gottesverheißung erst nach Jahrhunderten zu erwarten sein würde, giebt jener Mißdeutung Raum.

V. 16. יכלת, Substantiv wie יבשת המים (1. B. M. 8, 7) ꝛc. קטרת

V. 17. ועתה, und „nun" — wenn somit vielleicht der Ausführung des ihrerseits verdienten Unterganges andere Rücksichten entgegenstehen dürften, so hast du mir doch einen Einblick in deine Waltungsweisen gegönnt, in die ganze unendliche Größe, Mannigfaltigkeit deiner „Güte", und siehe — es ist dies ja ganz ein Fall, geeignet, deine Kraft in ihrer wahren Größe zu bethätigen. יגדל נא, das Futurumzeichen ist mit einem großen י hervorgehoben. Alle die Wunder- und Machtgröße, die du bis jetzt in Mizrajim und an Mizrajim und in der Wüste geübt, sie reicht nicht hinan an die Größe, in welcher כח, deine weltschaffende, welttragende, Welt zur Erreichung deiner Zwecke überwindende und gestaltende „Kraft" — alles dies ist כח — erscheint, wenn du einem solchen Abfall gegenüber, wie du von deiner Waltung ausgesprochen, ארך אפים פוקד עון אבות על בנים, נקה לא ינקה und selbst, wenn רב חסד נשא עון ופשע bist על שלשים ועל רבעים! Zerstörung nennt der heidnische Gedanke die Machtgröße seines Gottes. Nicht Macht, „Kraft" ist der Größengedanke vom Gotte der Wahrheit; „Kraft", die das ihr Gegensätzlichste zum freudigsten Einklang mit ihren Zwecken schöpferisch zu umwandeln weiß, „Kraft", die in dem ihr Gegensätzlichsten den verschwindendsten harmonischen Funken festzuhalten vermag, von ihm aus die Umwandlung des ihr Gegensätzlichsten im Laufe der Zeiten anzubahnen, „Kraft", für deren Erziehungswalten im Schoße der Menschheit Jahrhunderte zu Sekunden fortschreitender Entwickelung zusammenschwinden, „Kraft", die „Geduld" hat, weil ihrer die Ewigkeit ist. —

ועתה יגדל נא כח אדני כאשר דברת לאמר, die plötzliche Vernichtung der Gesamtnation wäre eine Verkündung deiner Macht; aber deine „Kraft" möge sich in ihrer ganzen Größe zeigen, wenn du sie leben lässest und trotz ihrer und mit ihnen und durch sie und in ihnen dein von ihnen verhöhntes Ziel erreichst. Und er nennt hier Gott: „אדני", mit jenem Namen, mit welchem die in den Dienst Gottes berufenen Werkzeuge ihre Beziehung zu Gott bezeichnen. Es ist dies ja eben die Waltung, die Menschen und Völker erziehende כח, die Gott ihm als Stempel Seines durch ihn zu vollbringenden Werkes bezeichnet, als er nach der ersten großen Gesamtverirrung des Volkes zu dessen Weiterführung sich die Offenbarung der Waltungsweisen erbeten hatte, welche ihn bei Lösung seiner Aufgabe begleiten werden (2. B. M. 33, 12 u. f.; — siehe daselbst).

18. יְהוָה אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד נֹשֵׂא עָוֹן וָפֶשַׁע וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל־בָּנִים עַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים׃

18. Gott, lange geduldend und liebereich, hinwegbebend Krümme und Empörung und erläßt doch nichts, denkt Elternkrümme an Kindern, an drittem und an viertem Geschlecht;

19. סְלַח־נָא לַעֲוֹן הָעָם הַזֶּה כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ וְכַאֲשֶׁר נָשָׂאתָה לָעָם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד־הֵנָּה׃

19. verzeihe doch der Krümme dieses Volkes nach der Größe deiner Liebe und wie du Ertragung diesem Volke gewährt von Mizrajim bis hierher.

V. 18. ד' ארך אפים וגו', und er hebt die Seiten der ihm offenbar gewordenen göttlichen Waltungsweisen hervor, deren Bethätigung er eben in dem gegebenen Falle anrufen möchte. ארך אפים steht im Vordergrunde: das sich lange Geduldeu mit Befriedigung der berechtigten Forderung. Statt verdienter augenblicklicher Vernichtung gestattet diese Weise Zeit, lange Zeit zur Besinnung, zur Besserung, zur Erhebung aus dem Fall, zum Wiedergutmachen des Verscherzten. Und רב חסד, jener Liebesreichtum, der nicht knickert mit der Liebe, der immer Vorrat hat an Liebe, der sie giebt und wieder giebt, und bereit ist, sie zum tausendsten Male wiederzugeben, wenn sie bereits neunhundertneunundneunzigmal war verscherzt. נשא עון ופשע: das Emporheben, Hinwegheben der Krümme und Empörung, daß ihre Last den bewußtvoll, aber in Leidenschaft vom rechten Weg Gewichenen, ja, daß sie selbst den in offener Empörung gegen Gottes Gesetz Begriffenen nicht begrabe. Endlich jene Tiefe der Liebesgröße der göttlichen Waltungsweise, die jede Gegenwart in ihrer Zukunft, den Menschen in seinen Kindern und Kindeskindern, das gegenwärtige Geschlecht in seinen kommenden Geschlechtern mitbegreift, und wo sie, eben um Menschen, Geschlechter, Zeiten zu reinigen, um sie zu retten aus sittlichem Untergange, נקה לא ינקה, nicht die geringste Verirrung ohne Umkehr ungeahndet läßt, doch diese Umkehr auf Geschlechter, auf Zeitfolgereihen verteilt, und ehe sie den Stab über den Großvater bricht, auf den Urenkel hinschaut, der vielleicht sich wieder besinnt und die sittliche Höhe wieder hinanklimmt, von welcher der Ahn — irrend, strauchelnd, frevelnd, hinabgesunken — ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים (siehe 2. B. M. S. 494 f. und S. 201 f.).

בנים sind hier überhaupt Nachkommen, und ist erst der Begriff der „Waltungsweise" durch אבות על בנים על שלשים ועל רבעים ausgedrückt, und deren Begrenzung dann beigefügt. שלשים sind nämlich schon Urenkel, und würden, wenn בנים nur Kinder bedeutete, בני בנים wie 2. B. M. 34, 7, fehlen, daselbst 20, 5 lautet wie hier.

V. 19. סלח וגו'. כגדל חסדך, so feiert der Vorsehungspsalm 145 die „Größe" Gottes vorzüglich in Schilderung seiner Liebe. — וכאשר נשאת לעם הזה וגו': die ganze bisherige Geschichte von Mizrajim bis jetzt war ja auch nichts als Bethätigung deiner verzeihenden Liebe, die dem Verirrenden und sich Versündigenden gegenüber Ertragung übt, und ihn nicht unter der Last seiner Sünde den verdienten Untergang finden läßt. Beides liegt ja wohl in dem Begriff נושא עון. Der נושא עון nimmt gleichsam die Sünde auf sich, hilft sie dem Sünder mittragen, führt ihre Sühne und seine Heilung auf anderem Wege, als durch seinen Untergang herbei. — Wiederholt heißt es: העם הזה, לעם הזה, sein jetziges Verfahren steht nicht im Widerspruch mit seinem ganzen bisherigen Benehmen, es ist nur der Gipfel des Abfalls, zu dem es auch bisher immer hingeschwankt.

20. וַיֹּאמֶר יְהוָה סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ׃

20. Da sprach Gott: Ich habe verziehen nach deinem Worte,

21. וְאוּלָם חַי־אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד־יְהוָה אֶת־כָּל־הָאָרֶץ׃

21. jedoch, so gewiß ich lebe, und der Herrlichkeit Gottes die ganze Erde voll werden wird:

22. כִּי כָל־הָאֲנָשִׁים הָרֹאִים אֶת־כְּבֹדִי וְאֶת־אֹתֹתַי אֲשֶׁר־עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֲשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְקוֹלִי׃

22. alle die Männer, die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen, die ich in Mizrajim und in der Wüste vollbracht, und mich nun bereits zehnmal erprobt und doch nicht meiner Stimme gehorcht haben,

---

V. 20. ויאמר ד' סלחתי כדברך. Gott hatte bereits von vorhinein aus denselben, von Moses hervorgehobenen Beweggründen ihre Verzeihung beschlossen, hatte mit V. 12 Moses nur das angekündigt, was des Volkes Abfall ohne diese äußeren Rücksichten erheischen würde, um Moses selbst einen Einblick in die Natur der göttlichen Waltung finden zu lassen, gleichzeitig ja auch ihm eine Gelegenheit zu geben, seine vollendete Selbstlosigkeit zu bethätigen. Nicht das leiseste Gefühl von Bitterkeit hat sein Gemüt gegen das Volk, dessen Aufruhr ja zunächst gegen ihn gekehrt war, und nichts Verlockendes die glänzende Aussicht, ein zweiter Abraham, der Stammvater des verheißenen Gottesvolks zu werden! Nur einer solchen ענוה, einem solchen völlig selbstlosen Charakter ist es vergönnt, sich zu dem Erschauen der göttlichen Waltung, zu der, der göttlichen Einsicht entgegenkommenden menschlichen Einsicht zu erheben. Nur einer solchen ist die von allem Subjektiven ungetrübte Objektivität möglich, die ein solches Erschauen voraussetzt (vergl. 2. B. M. S. 57 über die Vorbedingung נבואה zur עשיר). Psalm 99, 6 wird die Gottesnähe Moses, Aharons und Samuels in der Erhörung vergegenwärtigt, die Gott ihrem Anrufen gewährt: קראים אל ד' והוא יענם. In diesem קראים ruht aber das א und es wird קורים gelesen, als ob es von der Wurzel קרה wäre. Wir glauben, daß in dieser Schreib- und Leseweise das Geheimnis enthüllt ist, weshalb sie mehr als andere Sterbliche auf Erhörung rechnen durften. Mit dem, was sie von Gott erflehten, „begegneten" sie Gott, kamen sie Gott entgegen. Sie erflehten nichts Ungehöriges. Mit ihrem Flehen standen sie auf dem Standpunkt der göttlichen Waltungsgedanken und kamen den Erwägungen der Gottesgedanken entgegen. Es ist ganz das: סלחתי כדברך. — סלחתי. Wir haben bereits (1. B. M. 24, 21) die Verwandtschaft von סלח mit שלח und צלח angedeutet. Hier haben wir סלח in dieser seiner eigensten Bedeutung. Durch die Versündigung des Volkes war sein ganzes Fortschreiten in die Zukunft gehemmt. Gottes Milde und Waltungsweisheit läßt es noch einem solchen Fortschreiten wieder zu.

V. 21. ואולם חי אני וגו'. Es dürften dies eben die Momente sein, die wir V. 17 u. 18 anzudeuten versucht und die die Bethätigung der Waltungsweise ארך אפים in diesem Falle motivieren. So gewiß חי אני, mein die Ewigkeit ist, und über jeden gegenwärtigen Augenblick hinaus ich in jede Zukunft hinein meine Ziele vertagend sie zu erreichen vermag, und so gewiß ימלא כבוד וגו', Israels Geschick im Dienste der Gesamterleuchtung der Menschheit steht, deren Herbeiführung das letzte Ziel meiner Waltungen bildet, so gewiß diese beiden Momente für die Nichtvernichtung des Volkes sprechen: so gewiß ist es aber auch,

VV. 22 u. 23. כי כל האנשים וגו', daß die Verzeihung keine absolute sein kann, daß vielmehr alle die Männer, für welche alle bisherigen Gott offenbarenden

23. אִם־יִרְאוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם וְכָל־מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ׃

23. nicht werden sie das Land sehen, das ich ihren Vätern zugesprochen, und alle, die mich verhöhnen, werden es nicht sehen.

Erfahrungen nicht genügt haben, ihren Geist und ihr Herz für eine schrankenlose Hingebung an Gott zu gewinnen, damit eben ihre Unwürdigkeit und ihre Unfähigkeit für den Besitz des Landes bekundet haben. הראים את כבדי, sie haben die ganze „Wucht" meiner Größe gesehen, sie haben כבדי „gesehen", es ist ihnen „Gott" kein bloßer Gedanke des Meinens, des Glaubens, des Ahnens, geblieben, er ist für sie mit eingetreten in den Erkenntniskreis sinnlich wahrnehmender Erfahrung, sie haben ihn als die mächtigste, als die allmächtige Potenz inmitten aller irdisch konkreten mächtigen Potenzen „erfahren", ואת אתתי אשר עשיתי וגו׳ sie haben seine „Zeichen", seine Geist erleuchtenden Thaten in „Mizrajim" und in der „Wüste", inmitten eines Machtkreises der ausgebildetsten menschlichen Kultur und inmitten einer von allen Stützen menschlicher Kultur entblößten Öde erfahren, sie haben gesehen, wie jene im gegensätzlichen Ungehorsam gegen Gottes Willen zu vollendeter Nichtigkeit zusammenbricht, wie diese blos durch Hingebungstreue an den göttlichen Willen sich für den Gottgehorchenden in eine wohnliche Stätte für menschliches Dasein und Leben umwandelt; sie haben das alles gesehen, haben bereits zehnmal, in den verschiedensten Lagen, an der Wirklichkeit und dem voll und allein Ausreichenden des göttlichen helfenden, waltenden und beglückenden Eingreifens in die irdischen Verhältnisse zweifelnd, Gott gleichsam auf die Probe gestellt und haben die Wahrhaftigkeit, die Treue, das Wirkliche, das Ausreichende seines verheißenen Beistandes erprobt, ולא שמעו בקולי und haben doch Gott gehorchen nicht gelernt —: אם יראו, unwandelbar, wie ein Eid (siehe 1. B. M. S. 297) steht es fest, daß sie das verheißene Land nicht zu sehen bekommen. —

אם יראו — הראים. Es will uns scheinen, als ob diese beiden Ausdrücke in enger Beziehung zu einander stehen, und deshalb eben statt des gewöhnlichen אם יבאו אל הארץ hier dieses Kommen ins Land durch ראיה ausgedrückt ist. Das Land, das זבת חלב ודבש, als Boden des Gesetzesvolkes eine Blüte in nie geahnter Fülle entwickeln soll, kann diese Bestimmung nur erreichen, wenn dem Volke, unter dessen Walten es sich zu dieser Höhe entfalten soll, Gott und Gottes Walten und Gottes Gegenwart mindestens eine ebenso konkrete, in die irdischen Verhältnisse hineinreichende, ja sie ganz eigens bedingende Wirklichkeit hat, als das Land und seine Fülle und die ihm damit zu Gebote gestellte Fülle an Größe und Macht, wenn das Volk „Gott" so „sieht", wie es das „Land" „sieht". Sollte doch alles, was es bis zum Einzuge in dieses Land במצרים und במדבר erfahren, nichts als dieses Gottschauen ihm gebracht und damit jene Gottesfurcht und jenes Gottvertrauen unwandelbar ihm in Geist und Gemüt gepflanzt haben, die fortan in der Größenwelt der Natur und Geschichte nichts anderes fürchten außer Gott und auf nichts anderes außer Gott vertrauen. Das gerade Gegenteil zu diesem „Gottsehen" im Lande ist aber ניאוץ ד׳, jene Gesinnung, die, wie wir dies zu V. 11 erläutert, den Momenten irdischer Wohlfahrt gegenüber „Gott" für „nichts" achtet, und in der Berechnung hieniedigen Heiles über „Ihn" als nicht mitzählend hinwegeilt. Daher: אם יראו את הארץ אשר נשבעתי לאבתם וכל מנאצי לא יראוה.

וכל מנאצי לא יראוה. Psalm 106, 24—27 blickt auf diese Entwickelungsphase in unserer Geschichte mit der Schilderung zurück: וימאסו בארץ חמדה לא האמינו לדברו וירגנו באהליהם לא שמעו בקול ד׳ וישא ידו להם להפיל אותם במדבר ולהפיל זרעם בגוים ולזרותם בארצות, demgemäß wäre die Bestimmung des

24. וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרָי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־בָּא שָׁמָּה וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה׃

24. Mein Diener Kaleb aber, weil ein anderer Geist mit ihm war, und er mir nachfolgend seine Pflicht erfüllte, ihn werde ich in das Land bringen, wohin er gekommen, und seinen Nachkommen wird er es vererben.

25. וְהָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב בָּעֵמֶק מָחָר פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יַם־סוּף׃ פ

25. Der Amalekiter und Kenaaniter wohnt im Thale, morgen wendet euch und ziehet in die Wüste den Weg zum Schilfmeer.

---

einstigen Verlustes des Landes und der Zerstreuung unter die Völker in demselben Augenblicke ausgesprochen worden, in welchem der Untergang des aus Ägypten gezogenen Geschlechtes in der Wüste verhängt wurde. Wohl dürfte diese künftige Vertreibung aus dem Lande in diesem וכל מנאצי לא יראוה angekündigt sein (siehe רמב"ן z. St.). Dieselbe Blindheit, die die Väter den Eintritt in das Gottesland des Gesetzes verscherzen ließ, wird, wenn einst die Kinder in sie zurückfallen, auch sie nicht im Besitze des Landes lassen. Und wohl dürfen wir sagen: die ארך אפים-Waltungsweise, die das Verhängnis des Gesamtuntergangs an dem unreifen Geschlechte vorübergehen ließ und die unmittelbar von ihnen erzeugten und erzogenen Söhne in das Land führte, dürfte eben damit die ganze Reihe der Folgejahrhunderte in diesen ihren hiermit eingeleiteten Erziehungsplan mitbegriffen und für die volle, ganze Verwirklichung ihrer Zwecke selbst noch über unsere jetzige Gegenwart hinaus geblickt haben. War doch das von dem Geschlechte der Wüste erzogene Geschlecht, dem das Betreten des verheißenen Bodens vorbehalten blieb, selbst noch keineswegs auf der ganzen reifen Höhe seines Berufes, sein ganzes zweimaliges Staatenleben im Lande, sowie sein zweimaliges Exil bis heute ist nichts, als ein vom ארך אפים geleiteter Erziehungsgang zu unserer geistigen und sittlichen Bestimmung, und die reine volle, für immer hingebungstreue Verwirklichung des göttlichen Gesetzes gehört auch heute noch der Zukunft an. Mit dem וכל מנאצי לא יראוה war unsere ganze Folgegeschichte gegeben.

V. 24. ועבדי כלב. Sein treues furchtloses Auftreten für die Wahrheit der Gottessache hat ihn der höchsten Bezeichnung eines für Gott wirkenden Menschen, עבד ד', würdig gemacht. עקב (siehe 1. B. M. 22, 18). היתה רוח אחרת עמו heißt wohl: ein anderer Geist hat ihm beigestanden, eine andere Anschauung und ein anderer Wille hat ihn vor der Verirrung seiner Gefährten gerettet. וימלא אחרי מלא kommt häufig in der Bedeutung: ein Wort, eine Zusage, einen Wunsch erfüllen, vor. So: למלא את דבר ד' (Kön. I. 22, 6), ימלא ד' כל משאלותיך (Ps. 20, 6). Es kann daher auch heißen: er hat die von ihm erwartete Pflichterfüllung erfüllt, indem, אחרי, er mir nachfolgte, mir treu blieb, nicht wie seine Gefährten סר מאחרי ד'. Oder es kann auch אחרי geradezu als Objekt zu וימלא begriffen werden: er hat meine Nachfolge, d. i. die mir zu zollende Treue voll gelöst, erfüllt. וזרעו יורשנה, vergl. את אשר יורישך כמוש (Richter 11, 24). זרעו ist Objekt und Kaleb ist Subjekt von יורשנה: er wird es auf seine Kinder vererben, während bei den übrigen die Kinder die ersten Besitzer sein werden.

V. 25. והעמלקי וגו' בעמק: jenseits des Bergrückens, vor welchem sie standen. Sie konnten somit ohne Kampf nicht weiter ziehen, und für diesen Kampf fehlte ihnen der göttliche Beistand (Raschi). Daher sollten sie sofort, dem über sie ausgesprochenen Ver-

רביעי. 26. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר:

27. עַד־מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי אֶת־תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי:

28. אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי־אָנִי נְאֻם־יְהוָה אִם־לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן אֶעֱשֶׂה לָכֶם:

29. בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פִגְרֵיכֶם וְכָל־פְּקֻדֵיכֶם לְכָל־מִסְפַּרְכֶם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה אֲשֶׁר הַלִּינֹתֶם עָלָי:

26. Zu Mosche und Aharon aber sprach Gott:

27. Wie lange soll es dieser schlechten Gemeinde gestattet bleiben, daß sie Aufruhr wider mich anstiften! Die Klagen der Söhne Jisraels, welche sie zum Aufruhr wider mich bringen, habe ich gehört.

28. Sage ihnen: So gewiß ich lebe, also ists von Gott gesprochen, wie ihr vor meinen Ohren gesprochen habet, also werde ich euch thun.

29. In dieser Wüste werden eure Leichen fallen und alle eure Gezählten bei jeder eurer Zählung vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts; eben die, die ihr zum Aufruhr wider mich gebracht.

---

hängnis gemäß, daß sie das Land nicht betreten sollen, sich von dem Lande abwenden, und wieder zurück in die Wüste dem roten Meere zu ziehen.

V. 26. וידבר ד' וגו'. Verse 11—25 enthielten nur die Mitteilung an Moses über die nun bevorstehende Zukunft des Volkes im allgemeinen. Hier die nähere Bestimmung im einzelnen. Sie wird an Moses und Aharon gerichtet, die beide zusammen ja (2. B. M. 6, 26) als Führer des Volkes bestellt waren, dessen ferneres Geschick eine so verhängnisvolle Änderung erleiden sollte, und denen zusammen die Aufgabe zu erteilen war, das Volk diese Änderung aus dem rechten Gesichtspunkte begreifen und beherzigen zu lassen.

V. 27. עד מתי לעדה וגו' wird Megilla 23 b von den zurückgekehrten Botschaftern verstanden, welche מלינים עלי, welche den Aufruhr gegen Gott angestiftet. Es wird daran die allgemeine Bestimmung nachgewiesen, daß je zehn zu einem Zwecke vereinigte Männer den Begriff einer עדה darstellen. — מלינים siehe zu 2. B. M. 16, 2.

V. 28. אמר עליהם, zu beiden, zu der redeführenden Volksgemeinde (V. 2) und ihren Aufhetzern. — נאם ד': siehe 1. B. M. S. 105. — כאשר דברתם (V. 2).

V. 29. פגריכם: die zunächst Angeredeten sind die die stimmführende Volksgemeinde bildenden Glieder des Volkes (V. 2), die die Anklage formuliert und vorgebracht. וכל פקדיכם sind alle die sonstigen selbständigen, für den Dienst der Gesamtheit verpflichteten Männer von zurückgelegtem zwanzigsten Jahre aufwärts, auf welche die Gesamtheit zu zählen hat und die daher für die Gesamtheit gezählt werden (siehe Kap. 1). An diesem mannhaften Kern des Volkes hätten die Machinationen der zurückgekehrten Kundschafter scheitern müssen und vor allem hätten die intelligenten Wortführer ihren Einfluß dahin geltend machen sollen. Statt dessen haben eben diese Einflußreichen die allgemeine Unzufriedenheit zur formulierten Klage und zu offenem Aufruhr gebracht (Verse 2—4). Es ist begreiflich, daß alle die Männer מבן עשרים ומעלה als die Schuldigen behandelt werden.

30. אִם־אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ
אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת־יָדִי לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם
בָּהּ כִּי אִם־כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ
בִּן־נוּן׃

31. וְטַפְּכֶם אֲשֶׁר אֲמַרְתֶּם לָבַז
יִהְיֶה וְהֵבֵיאתִי אֹתָם וְיָדְעוּ אֶת־
הָאָרֶץ אֲשֶׁר מְאַסְתֶּם בָּהּ׃

32. וּפִגְרֵיכֶם אַתֶּם יִפְּלוּ בַּמִּדְבָּר
הַזֶּה׃

33. וּבְנֵיכֶם יִהְיוּ רֹעִים בַּמִּדְבָּר
אַרְבָּעִים שָׁנָה וְנָשְׂאוּ אֶת־זְנוּתֵיכֶם
עַד־תֹּם פִּגְרֵיכֶם בַּמִּדְבָּר׃

34. בְּמִסְפַּר הַיָּמִים אֲשֶׁר־תַּרְתֶּם
אֶת־הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם יוֹם לַשָּׁנָה
יוֹם לַשָּׁנָה תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֹנֹתֵיכֶם
אַרְבָּעִים שָׁנָה וִידַעְתֶּם אֶת־תְּנוּאָתִי׃

30. Nicht ſollet ihr in das Land kommen, in welches euch wohnen zu ſetzen ich meine Hand erhoben habe, nur Kaleb, Sohn Jefunnes und Jehoſchua, Sohn Nuns.

31. Eure Kinder, von denen ihr geſagt, daß ſie zur Beute werden würden, ſie werde ich hineinbringen, ſie werden das Land kennen lernen, das ihr verſchmäht habet.

32. Ihr aber, eure Leichen werden in dieſer Wüſte fallen.

33. Und eure Söhne werden vierzig Jahre in der Wüſte umherwandern und tragen euren Abfall, bis die letzte eurer Leichen in der Wüſte fällt.

34. Nach der Zahl der Tage, die ihr das Land erforſcht habet, vierzig Tage, jeden Tag zum Jahre ſollt ihr eure Sünden tragen: vierzig Jahre; und werdet die gegen mich geübte Weigerung kennen lernen.

V. 32. ופגריכם אתם, das אתם hebt noch einmal den Gegenſatz zu den Kindern hervor.

V. 33. ובניכם יהיו רעים, indem dieſe, die Kinder mit betreffende lange Wanderung in der Wüſte doch mit dem Begriff רעה, weiden, bezeichnet wird, ſo iſt damit doch zugleich geſagt, daß dieſe Wanderung ihnen Erhaltung und Gedeihen bringen ſolle. ונשאו את זנותיכם, wir haben hier einen lebendigen Kommentar zu dem פוקד עון אבות על בנים. In unvermeidlich naturgemäßer Folge werden die Kinder mit von dem durch die Eltern verſchuldeten Verhängnis ergriffen, und gleichzeitig wird dieſe Mitleidenſchaft der Kinder dieſen zu unendlichem Heile. War doch eben dieſe vierzigjährige Wanderung die Hoheſchule des jüdiſchen Volkes für die Durchdringung mit dem Geiſte des Geſetzes und eines unwandelbaren Vertrauens in Gott, deſſen wahrhafte Reife noch erſt nach Jahrhunderten aufgehen ſollte — und ſoll. — זנותיכם: für die Mitleidenſchaft der Kinder wird die Verirrung in ihrer Beziehung zu Gott begriffen als Abfall, da eben die veränderte Beziehung Gottes zu ihnen das Verhängnis geſtaltet, unter welchem die Kinder zu leiden haben ſollen. Hinſichtlich der Eltern ſelbſt, der eigentlich Schuldigen, heißt die Verirrung (V. 34) objektiv עון, Abweichen vom geraden Pfad. Beidemal ſteht aber der Plural: זנותיכם, עוניכם. Das jetzt ſich vollziehende Verhängnis iſt eine Frucht der ganzen Reihe von Abirrungen und Verirrungen, deren ſie ſich bereits ſchuldig gemacht.

V. 34. במספר הימים וגו׳, תרתם: die Nation durch ihre Botſchafter, deren Verirrung ſie ſich auch angeſchloſſen. יום לשנה וגו׳: durch dieſe Zahlbeziehung des Zeit-

35. אֲנִי יְהוָה דִּבַּרְתִּי אִם־לֹא זֹאת אֶעֱשֶׂה לְכָל־הָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת הַנּוֹעָדִים עָלָי בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִתַּמּוּ וְשָׁם יָמֻתוּ׃

35. Ich, Gott, habe es gesprochen, dies werde ich an dieser ganzen schlechten Gemeinde vollbringen, die sich wider mich zusammen geeint: in dieser Wüste sollen sie ihr Ende finden und dort sollen sie sterben.

36. וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־שָׁלַח מֹשֶׁה לָתוּר אֶת־הָאָרֶץ וַיָּשֻׁבוּ וַיַּלִּינוּ עָלָיו אֶת־כָּל־הָעֵדָה לְהוֹצִיא דִבָּה עַל־ * הָאָרֶץ׃

36. Die Männer aber, welche Moschē das Land zu erforschen entsendet hatte und die zurückgekehrt waren und hatten die ganze Gemeinde wider ihn aufgehetzt, indem sie Verleumdung über das Land ausgebracht:

37. וַיָּמֻתוּ הָאֲנָשִׁים מוֹצִאֵי דִבַּת־הָאָרֶץ רָעָה בַּמַּגֵּפָה לִפְנֵי יְהוָה׃

37. die Männer, welche die böse Verleumdung des Landes vorgebracht hatten, starben eines plötzlichen Todes vor Gott.

38. וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וְכָלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה חָיוּ מִן־הָאֲנָשִׁים הָהֵם הַהֹלְכִים לָתוּר אֶת־הָאָרֶץ׃

38. Jehoschua, Sohn Nuns, und Kaleb, Sohn Jefunnes, aber blieben leben von diesen Männern, welche zur Erforschung des Landes gegangen waren.

39. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְאַבְּלוּ הָעָם מְאֹד׃

39. Moschē sprach diese Worte zu allen Söhnen Jisraels, da trauerte das Volk sehr,

---

maßes der Strafe zu dem der Versündigung wird diese während der ganzen Zeit der Strafe den Büßenden gegenwärtig gehalten. Diese Weise, durch blos äußerliche Zahlengleichheit eine Beziehung dem Bewußtsein präsent zu machen, ist von den Weisen in ihren Anordnungen vielfach benutzt worden. So: ח״, ג׳ קרואים ז׳ קרואים כנגד וכו׳: ברכות כנגד וכו׳, und immer ist die Frage: הני כנגד מי, und wird durch eine äußere Zahlgleichheit, wie hier, eine innere Beziehung vergegenwärtigt. — תנואתי, das Substantiv תנואה kommt nur hier und noch einmal, Job 33, 10 הן תנואות עלי ימצא, vor. הניא Hifil, heißt versagen, verweigern, נוא, Kal, demnach: Versagung, Verweigerung leiden, durch Versagung, Verweigerung in Erfüllung, Ausführung eines Vorhabens gestört, unterbrochen werden (siehe 1. B. M. S. 196). Die Stelle in Job heißt daher wohl: Siehe, Weigerungen will er bei mir finden, d. h. er will so manches finden, das ich ihm verweigert, nicht geleistet habe. תנואתי hier wäre demnach: die von mir durch euch erlittene Weigerung. Ich habe euch den Weg zu eurem Heile führen wollen, ihr habt euch geweigert, auf meinen Willen einzugehen, ihr werdet die Übel kennen lernen, in welche der Mensch verfällt, wenn er Gott das Eingehen auf seine Wege versagt.

V. 35. העדה הרעה וגו׳ sind alle die selbständigen Männer, הנועדים עלי, die in der Empörung gegen mich ihre Einigung gefunden. במדבר הזה יתמו: ihre Bestimmung geht nicht über diese Wüste hinaus, sie werden aus dieser Wüste nicht hinauskommen.

V. 36. ויליני וגו׳ להוציא וגו׳, sie haben die Volksgemeine zur Empörung gegen Gott dadurch gebracht, daß sie Verleumdung über das Land ausgebracht.

40. וַיַּשְׁכִּמוּ בַבֹּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל־רֹאשׁ־הָהָר לֵאמֹר הִנֶּנּוּ וְעָלִינוּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר־אָמַר יְהוָה כִּי חָטָאנוּ׃

40. und am Morgen erhoben sie sich früh und gingen zum Gipfel des Berges hinan, damit sagend: wir sind bereit, zu dem Orte hin hinaufzugehen, welchen Gott bestimmt hat, denn wir haben gesündigt.

41. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לָמָּה זֶּה אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־פִּי יְהוָה וְהִוא לֹא תִצְלָח׃

41. Da sprach Mosche: Warum übertretet ihr nun Gottes Befehl? Das wird ja nicht gelingen!

42. אַל־תַּעֲלוּ כִּי אֵין יְהוָה בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנָּגְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם׃

42. Geht nicht hinauf, denn Gott ist nicht in eurer Mitte. Werdet doch nicht vor euren Feinden geschlagen!

43. כִּי הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי שָׁם לִפְנֵיכֶם וּנְפַלְתֶּם בֶּחָרֶב כִּי־עַל־כֵּן שַׁבְתֶּם מֵאַחֲרֵי יְהוָה וְלֹא־יִהְיֶה יְהוָה עִמָּכֶם׃

43. Denn der Amalekiter und der Kenaaniter ist dort vor euch, ihr werdet durchs Schwert fallen! denn darum, weil ihr von der Nachfolge Gottes zurückgewichen seid, wird Gott nicht mit euch sein.

44. וַיַּעְפִּלוּ לַעֲלוֹת אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַאֲרוֹן בְּרִית־יְהוָה וּמֹשֶׁה לֹא־מָשׁוּ מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה׃

44. Sie stemmten sich darauf, zum Gipfel des Berges hinanzusteigen; die Bundeslade Gottes und Mosche wichen jedoch nicht aus dem Lager.

45. וַיֵּרֶד הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּהָר הַהוּא וַיַּכּוּם וַיַּכְּתוּם עַד־הַחָרְמָה׃ פ

45. Da kam der Amalekiter und Kenaaniter, der in diesem Gebirge wohnte, herab, und sie schlugen sie und zermalmten sie bis Chorma.

טו 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

Kap. 15. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

V. 43. כי על כן (siehe 1. B. M. 18, 5). Denn nur darum sage ich euch, daß ihr nicht euch hinauf wagen sollt, weil ihr zurückgewichen seid von der Nachfolge Gottes.

V. 44. ויעפלו (siehe 1. B. M. S. 80). Sie stemmten sich, beharrten hartnäckig dabei.

V. 45. בהר ההוא, in dem Gebirge. Oben V. 25 heißt es, daß sie בעמק wohnten, also wohnten sie nicht auf dem Berge, sondern im Gebirge, im Thale jenseits der Anhöhe, die sie ersteigen wollten. ויכתום, ebenso 5. B. M. 1, 44. ויכהו אתכם, scheint eine ungewöhnliche Hifilform zu sein von כתת zerstoßen, oder vielmehr Kal von נכת, wie ואכת אותו טחון; es müßte dann normal ויכתום heißen; vielleicht ist das Pathach im Anklang an ויכום gewählt und auch 5. B. M. 1, 44, wo ויכהו allein steht, geblieben und in diese Form ויכום und ויכתום zusammengefaßt: sie schlugen sie bis zur Zermalmung.

Kap. 15. V. 1. Die in diesem Kapitel enthaltenen Gesetze stehen in engster Beziehung zu den in den beiden vorangehenden Kapiteln berichteten verhängnisvollen

2. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל־אֶרֶץ מוֹשְׁבֹתֵיכֶם אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם׃

2. Sprich zu Israels Söhnen und ſage ihnen: Wenn ihr in das Land eurer Niederlaſſungen, das Ich euch gebe, kommen werdet,

3. וַעֲשִׂיתֶם אִשֶּׁה לַיהוָה עֹלָה אוֹ־זֶבַח לְפַלֵּא־נֶדֶר אוֹ בִנְדָבָה אוֹ בְמֹעֲדֵיכֶם לַעֲשׂוֹת רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה מִן־הַבָּקָר אוֹ מִן־הַצֹּאן׃

3. und werdet Gott eine Feuer-hingebung, ein Emporopfer oder ein Mahlopfer vollziehen, für einen Gelobungsvorſatz oder in freiwilliger Weihe oder an euren Feſtzeiten, Gott einen Willfahrungsausdruck vom Rind oder vom Schafe zu geſtalten:

Ereigniſſen, und zwar in ſolchem Grade, daß ſie eben in Hinblick auf dieſe erteilt zu ſein ſcheinen, wie ſich aus einer näheren Betrachtung ihres Inhaltes ergeben dürfte. Das erſte Geſetz iſt נסכים פרשת, das Geſetz über die jedem עולה und שלמים beizufügenden מנחה und נסך.

V. 2. דבר וגו׳ כי תבאו וגו׳. Bereits 2. B. M. 29, 40 und 41 ſind נסכים als ſtete Begleiter des Tamidopfers angeordnet, ſowie ſie denn auch für die מוספין Kap. 28, 29 noch beſonders ausgeſprochen ſind. Nach Kiduſchin 37 a u. b (ſiehe Raſchi und תוספו׳ daſelbſt ד״ה לא קרבו) ſpricht auch unſer Kapitel zunächſt von קרבנות יחיד, und iſt dort darüber eine zweifache Auffaſſung überliefert. Nach ר׳ ישמעאל wären in der Wüſte nur קרבנות צבור von נסכים (wie תמיד ומוספים; — ſiehe Menachoth 45, 6 שכל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר) begleitet geweſen. Die hier ausgeſprochene Verpflichtung, auch jedes קרבן יחיד, das auch בנדר ונדבה gebracht werden kann, alſo עולה und שלמים mit נסכים zu begleiten, habe erſt בארץ, und zwar nach ירושה וישיבה, nach vollendeter Eroberung und Niederlaſſung begonnen, eine Bedingung, die in dem כי תבאו אל ארץ מושבותיכם an ihren Ausdruck habe, wonach die hier gegebene Beſtimmung an ביאה וישיבה geknüpft iſt. In den vierzehn Jahren der Eroberung und Teilung, שבע שכבשו ושבע שחלקו, in welchen das משכן nur eine proviſoriſche Stätte in גלגל hatte und במות מותרות waren (ſiehe 5. B. M. 12, 8 u. 9) wurden bei קרבנות יחיד noch keine נסכים gebracht. Es trat dieſe Pflicht erſt משעת איסור במות ein, als das משכן eine bleibende Stätte in Schilo erhielt. Nach ר׳ ישמעאל במדבר: לא קירבו נסכים (של יחיד) ולא בבמות יחיד. Nach ר׳ עקיבא jedoch wäre die hier auch für קרבנות יחיד gebotene נסכים-Pflicht ebenſo wie die bereits für קרבנות צבור beſtandene, ſofort in der מדבר in Kraft getreten, קירבו נסכים במדבר, und wäre mit dem כי תבאו אל ארץ מושבותיכם vielmehr להטעינה נסכים בבמה קטנה, d. h. die Beſtimmung ausgeſprochen, daß ſelbſt כי תבאו, wenn ſie das Land betreten, und dann, während der שבע שכבשו ושבע שחלקו, während des Proviſoriums in גלגל, die במות יחיד überall, בכל מושבותיכם, in den verſchiedenen Niederlaſſungsörtern geſtattet ſind, auch dort überall ſelbſt בבמת יחיד die Pflicht der נסכים bleibt. (במה קטנה im Gegenſatz zu dem מזבח im משכן, der בשעת היתר הבמות als Nationalaltar, auch במה גדולה heißt. — Sebachim 111 a).

V. 3. ועשיתם אשה לר׳ וגו׳ gehört noch zu dem mit כי des vorigen Verſes eingeleiteten Vorderſatz. —

לחמי עולה או זבח, תורה und שלמים umfaßt זבח, obgleich letzteres bereits von תודה begleitet iſt, bedarf es doch noch beſonders der hier angeordneten מנחה ונסך. —

4. וְהִקְרִיב הַמַּקְרִיב קָרְבָּנוֹ לַיהוָה מִנְחָה סֹלֶת עִשָּׂרוֹן בָּלוּל בִּרְבִיעִת הַהִין שָׁמֶן:

4. so soll der sein Opfer Gott Nahebringende zugleich eine Huldigungsgabe nahebringen, feines Mehl ein Zehntel mit einem Viertel Hin Öl durchrührt.

5. וְיַיִן לַנֶּסֶךְ רְבִיעִת הַהִין תַּעֲשֶׂה עַל־הָעֹלָה אוֹ לַזָּבַח לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד:

5. Und Wein vollziehst du zum Gußopfer ein Viertel Hin beim Emporopfer oder zum Mahlopfer. So für ein Schaf.

6. אוֹ לָאַיִל תַּעֲשֶׂה מִנְחָה סֹלֶת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים בָּלוּלָה בַּשֶּׁמֶן שְׁלִשִׁית הַהִין:

6. Oder für einen Widder vollziehst du eine Huldigungsgabe: feines Mehl zwei Zehntel, durchrührt mit einem Drittel Hin Öl.

לפלא נדר, פלא נדר geschieht im Momente der Gelobung: הרי עלי; die Darbringung des Opfers ist nur deren Erfüllung. Es kann daher das ל- in לפלא nur: in Beziehung auf —, für — bedeuten. Bei נדבה jedoch, הרי זו, ist sofort der erste Akt, das הקדש, die Weiheerteilung, die Bestimmung eines Tieres zu עולה oder שלמים selbst bereits eine Opferhandlung, die ja auch durch הקרבה ausgedrückt wird (siehe 3. B. M. S. 11). Daher בנדבה: in Weihung oder durch Weihung; die עשיה אשה beginnt, indem er ein Tier zu עולה oder זבח weiht. — Durch פלא נדר או נדבה ist die hier folgende Anordnung nur auf solche Opferkategorien beschränkt, die auch בנדר ונדבה gebracht werden können, und zwar diese selbst, wenn sie als חובה kommen, wie sofort durch die Beifügung חובות הבאות מחמת הרגל או במעריכם gegeben ist, da diese ja durch das Fest geforderte Pflichtopfer, עולות ראייה ושלמי חגיגה, sind. Ausgeschlossen sind daher הבכור והמעשר והפסח והחטאת והאשם, Kategorien, die nur als Pflichtopfer möglich sind. Nur חטאתו של מצורע ואשמו bilden eine Ausnahme (siehe 3. B. M. 14, 10). מן הבקר או מן הצאן, ausgeschlossen ist עוף עולת (Menachoth 90 b u. 91 a).

V. 4. והקריב המקריב וגו' מנחה וגו', wenn auch das קרבן an sich ein freiwilliges ist, so ist die hier vorgeschriebene Begleitung des Opfers durch מנחה Pflicht. Das מנחה ist eine wesentliche Ergänzung seines קרבן. Es kommt ganz, wie sein עולה, oder die אימורים seines שלמים, auf das Altarfeuer.

V. 5. ויין לנסך. נסך in der Bedeutung gießen heißt nie fortgießen, sondern hat immer die Absicht, die Flüssigkeit auf eine bestimmte Stelle zu bringen. Daher: flüssiges Metall in eine Form gießen. Öl der Weihe auf ein Haupt gießen, weshalb נסיכים die Gesalbten, die Fürsten. Der Wein der נסכים ward in eine, im südwestlichen Winkel der Altarhöhe befindliche Schale, ספל, gegossen, von wo er durch eine den Altar durchbohrende Höhlung in die Tiefe des Altargrundes (שיתין) hinabfloß (Sucka 48 b und 49 b; — siehe ל"מ ק"מ zu הל' 2, 1). ויין לנסך וגו'. Indem יין sich nicht ohne weiteres als ferneres Objekt des והקריב des vorangehenden Verses anschließt, sondern mit העשה ein eigenes Gebot bildet, so dürfte dies יין nicht als einen Begriff mit סלת und שמן fassen lassen, sondern einen selbständigen Gedanken zum Ausdruck bringen. So lautet auch die Halacha (Menachoth 44 b): הסלת והשמן אין מעכבין את היין ולא היין מעכבן, daß in Ermangelung des Weines oder des Mincha, das eine auch ohne das andere dargebracht werden könne. על העולה או לזבח, der durch יין zum Ausdruck kommende Gedanke ist ein dem עולה beigeordneter, dem זבח aber hinzukommender.

V. 6. או לאיל. Im ersten Jahre heißt das Schaf: כבש, nach zurückgelegtem ersten Monat des zweiten Jahres und ferner: איל, in diesem ersten Monat des zweiten

7. וְיַיִן לַנֶּסֶךְ שְׁלִשִׁית הַהִין תַּקְרִיב רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה׃

7. Und Wein zum Gußopfer, ein Drittel Hin bringst du Gott als Willfahrungsausdruck nahe.

חמישי. 8. וְכִי־תַעֲשֶׂה בֶן־בָּקָר עֹלָה אוֹ־זֶבַח לְפַלֵּא־נֶדֶר אוֹ־שְׁלָמִים לַיהוָה׃

8. Und wenn du Gott ein Tier vom Rindgeschlechte als Emporopfer oder Mahlopfer vollziehst, für einen Gelobungsvorsatz oder als Friedensopfer,

---

Jahres פלגם. Nach Chulin 23 a ist durch die disjunktive Konjunktion או hier ausgedrückt, daß sobald es nicht mehr כבש ist, wenn es gleich das Alter eines איל noch nicht erreicht hat, also als פלגם, es doch die נסכי איל erfordere, או לרבות את הפלגם. (Im präzisen Ausdruck heißt das zum עולה und שלמים hinzukommende מנחה: מנחת נסכים, und unter נסכים ist der hinzukommende Wein verstanden. Es wird aber nicht selten auch beides zusammen mit נסכים bezeichnet; — siehe תוספות ר"ט Schekalim 5, 1.)

V. 7. תקריב ריח ניחוח לה'. Wie oben V. 5 das לכבש האחד sich auf das ganze Vorhergehende bezieht, so ist auch hier Objekt von תקריב alles für den איל genannte, und indem hier auch יין נסך mit in ריח ניחוח zusammengefaßt wird, das doch sonst nur von dem auf das Altarfeuer Kommenden prädiziert zu werden pflegt, so ist damit wohl die sehr wesentliche Bedeutung der נסכים für das Opfer angedeutet; dessen נסכים ריח ניחוח setzt selbst voraus.

V. 8. וכי תעשה וגו'. איל und כבש bilden zusammen die קרבנות מן הצאן, darum schließt sich (V. 6) איל einfach או u. s. w. dem עולה und זבח vom כבש an. Beide sprechen die עולה- und שלמים-Gedanken vom Standpunkte des von Gott geleiteten Geschickes als צאן aus. בן בקר aber bringt diese Gedanken vom Standpunkte der Mitarbeit am Gotteswerk auf Erden zum Bewußtsein, darum wird die נסכים-Vorschrift für בן בקר wieder besonders eingeleitet. — לפלא נדר או שלמים, diese Zusammenstellung hat große Schwierigkeiten. שלמים ist in keiner Weise ein Gegensatz zu נדר, es ist ja שלמים selbst entweder נדר oder נדבה und ist ohnehin bereits in זבח, das שלמים und תורה umfaßt, mit enthalten. Der Gegensatz zu נדר wäre נדבה, wie ja auch ganz dieselbe Bestimmung (V. 3) lautet. Vielleicht findet dieses Auffallende in der Bedeutung der בן בקר-Opfer seine Motivierung. Indem hier שלמים als Gegensatz zu נדר genannt ist, ist offenbar vorausgesetzt, daß *hier* unter נדר nur עולה gedacht worden und שלמים vorzüglich der נדבה verblieb. Es dürfte „vielleicht" damit gesagt sein, daß שלמי נדר von בקר in der Regel nicht vorausgesetzt werden, wohl aber שלמי נדבה von בקר, so daß hier נדבה durch שלמים ausgedrückt werden konnte. Bedenken wir, daß שלמי בקר den שלמים-Gedanken vom Standpunkte בקר, somit die Freude am ungetrübten Daseinsglück im Bewußtsein der thätigen Mitarbeit am Gotteswerke auf Erden zum Ausdruck bringt, so dürfte dies beglückende Hochgefühl der Freude am erfüllten Lebenslauf sich wohl einmal als die momentane Spende einer besonderen beglückenden Erfahrung einstellen und dann zum sofortigen Ausdruck im שלמי נדבה drängen, wo sodann das sofort geweihte שלמים בקר Ausdrucksträger jenes beseligenden Augenblickes bleibt. Allein נדר, das Geloben eines בן בקר zum שלמים für einen künftigen Moment, antizipiert die Möglichkeit einer völlig ungetrübt freudigen Zufriedenheit mit seinem Wirken, somit ein Selbstgefühl, welches das göttliche Gesetz eher zu unterdrücken, als zu pflegen sich veranlaßt sehen konnte.

9. וְהִקְרִיב עַל־בֶּן־הַבָּקָר מִנְחָה סֹלֶת שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים בָּלוּל בַּשֶּׁמֶן חֲצִי הַהִין:

9. so hat er bei dem Tiere vom Rindgeschlechte eine Huldigungsgabe zu vollziehen: feines Mehl drei Zehntel, mit einem Halben Hin Öl durchrührt.

10. וְיַיִן תַּקְרִיב לַנֶּסֶךְ חֲצִי הַהִין אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה:

10. Und Wein bringst du zum Gußopfer nahe ein Halbes Hin; es ist eine Feuerhingebung Gott zum Ausdruck der Willfahrung.

11. כָּכָה יֵעָשֶׂה לַשּׁוֹר הָאֶחָד אוֹ לָאַיִל הָאֶחָד אוֹ־לַשֶּׂה בַּכְּבָשִׂים אוֹ בָעִזִּים:

11. So werde für je einen Ochsen oder je einen Widder vollzogen, oder für das Lamm unter den Schafen oder Ziegen.

12. כַּמִּסְפָּר אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כָּכָה תַּעֲשׂוּ לָאֶחָד כְּמִסְפָּרָם:

12. Also vollzieht ihr, nach der Anzahl, die ihr vollzieht, für jedes eine nach ihrer Zahl.

13. כָּל־הָאֶזְרָח יַעֲשֶׂה־כָּכָה אֶת־אֵלֶּה לְהַקְרִיב אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה:

13. Jeder Eingeborene kann auch in dieser Weise diese vollziehen, Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungsausdrucks nahe zu bringen.

V. 9. והקריב וגו', wohl mit Hinblick auf V. 4 (siehe daselbst) für והקריב המקריב.

V. 10. אשה ריח ניחוח לה' (siehe zu V. 7).

V. 11. ככה, ככה יעשה וגו': מיעוטו מעכב את רובו, die hier bestimmten Maße sind präzise einzuhalten, das mindeste, das fehlt, macht das vorhandene Meiste untauglich (Menachoth 27 a). Ebenso darf nicht zu viel sein, ריבה שמנה חיסר שמנה פסולה (daselbst 11 a). לשור האחד: beim שור ist hinsichtlich der נסכים kein Unterschied zwischen פר und עגל, seine Bedeutung liegt im Gattungscharakter. או לשה וגו', außer איל ist bei כבשים und עזים kein Unterschied im Alter und Geschlecht.

V. 12. כמספר וגו'. Jedem Tier ist das Vorgeschriebene besonders beizugeben, selbst wenn mehrere ganz gleichartige gebracht werden, z. B. zwei עולות פר בנדר, oder beide בנדבה, zwei שלמי כבש בנדר oder beide בנדבה, genügt nicht ein מנחה ונסך für beide (Menachoth 91 a). Die נסכים haben eben nicht den subjektiven Charakter einer persönlichen Verpflichtung, welcher durch eine Darbringung genügt wäre, sie gehören vielmehr objektiv zu jedem עולה oder שלמים, das fortan dargebracht wird, und ist einem jeden solchen an sich kein Genüge geschehen, so lange ihm nicht sein מנחה und נסך bei- oder nachgefügt worden. Ist nämlich dem Opfer am Tage der Darbringung sein מנחה und נסך nicht sogleich beigegeben worden, so muß noch jederzeit dies Versäumnis nachgeholt werden (Sebachim 44 a), und ist diese nachzuholende Erfüllung eine so bindende, daß solche nachzufügende נסכים, die nicht gleich mit dem Opfer gebracht wurden, נסכים מנחתם ונסכיהם בלילה, selbst בלילה dargebracht werden dürfen, הבאים בפני עצמן מנחתם ונסכיהם למחר (Themura 14 a u. b).

V. 13. כל האזרח יעשה ככה את אלה להקריב וגו' spricht nach Menachoth 104 a die Gestattung aus, daß ein אזרח die hier als Begleitung der עולה- und שלמים-Opfer angeordneten נסכים auch als selbständiges Opfer bringen kann, und zwar selbst Öl für sich allein und Wein für sich allein. Er hat sich jedoch dabei nur an die im

14. וְכִי־יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר אוֹ אֲשֶׁר־
בְּתוֹכְכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה אִשֶּׁה
רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה כַּאֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ כֵּן
יֵעָשֶׂה:

14. Und wann bei euch ein Fremder aus der Fremde eintritt, oder wer in eure Mitte bei euren Nachkommen eintritt und er vollzieht Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungsausdrucks: wie ihr, also soll auch er vollziehen.

15. הַקָּהָל חָקָּה אַחַת לָכֶם וְלַגֵּר
הַגָּר חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם כָּכֶם
כַּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי יְהוָה:

15. Volksgemeine! Ein Gesetz gilt für euch und den aus der Fremde eingetretenen Fremden. Es ist ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen: Euch gleich sei der aus der Fremde Eingetretene vor Gott.

Gesetze vorgeschriebenen Maße zu halten; er kann vom Wein nur 3, 4 oder 6 Log (d. i. 1/4, 1/3, 1/2 Hin) bringen, nicht aber 1, 2 oder 5 Log. Von Öl jedoch ist auch 1 Log zulässig, da dies das Maß des Öls für מנחת נדבה (3. B. M. 2, 1 f.) ist (daselbst und 107 a). — Nach רבי daselbst kann auch שמן nur in einem der für נסכים bestimmten Maße, also mindestens 3 Log wie נסכי כבש, dargebracht werden. Es knüpft sich diese Differenz an die hermeneutische Frage, ob דון מינה ומינה, oder דון מינה ואוקי באתרא, d. h. ob ein seine allgemeine Bestimmung von einem Gesetzestitel ableitendes Objekt auch alle seine Detailbestimmungen von diesem zu empfangen, דון מינה ומינה, oder sich in seinen Detailbestimmungen nach dem ihm eigentümlichen gesetzlichen Charakter zu richten habe, דון מינה ואוקי באתרא. Daß שמן überhaupt auch für sich allein, also ebenso wie Wein der נסכים, dargebracht werden könne, findet seine gesetzliche Andeutung bei מנחת נדבה. Nach dem Kanon דון מינה ומינה hat es sich nun auch im Quantum nach מנחת נדבה zu richten. Der andere Kanon: ואוקי באתרא verwiese es jedoch mit seinen Maßbestimmungen auf נסכים hin, dem es seiner Natur nach angehört. — Diese Gestattung, נסכים als besonderes קרבן נדבה darzubringen, ist jedoch auf אזרח, auf die Angehörigen der jüdischen Nation beschränkt, אין נסכים אזרח מביא, הנכרי מביא נסכים. Obgleich auch Nichtjuden freiwillige Opfer auf den Altar des jüdischen Heiligtums bringen können, נכרים נודרים נדרים ונדבות כישראל (siehe 3. B. M. 1, 2) so sind sie doch von נסכים ausgeschlossen. יכול לא תהא עולתו טעונה נסכים ת"ל ככה: obgleich sie aber nicht selbständig נסכים darbringen können, so sind doch objektiv ihre Opfer נסכים-pflichtig und werden deren נסכים von der jüdischen Gesamtheit hinzugefügt (Themura 3 a). Nach einer Auffassung (siehe Raschi daselbst und ל"מ zu מ"ק 3, 5) können jedoch die zu ihren Opfern gehörigen נסכים auch von den Nichtjuden selbst gebracht werden und sind diese hier durch אזרח nur von נסכים als selbständigen Opfern ausgeschlossen.

V. 14. וכי יגור וגו'. Während durch אזרח des vorigen Verses der נכרי jedenfalls von selbständigen נסכים, als freier persönlicher נדבה ausgeschlossen ist, wird der גר, es ist dies גר צדק (siehe 2. B. M. 12, 48), ausdrücklich hinsichtlich der נסכים-Pflicht und der נסכים-Befugnis dem אזרח, dem geborenen Juden gleichgestellt. וכי יגור אתכם וגו', wenn jetzt, או אשר בתוככם וגו', oder in aller Zukunft ein גר bei euch eintritt (Kerithot 9 a).

V. 15. הקהל, vielleicht in dem Sinne wie מעיני הקהל (3. B. M. 4, 13): die mit der Gesamtleitung der Nation betraute Gerichtsversammlung. Nach Kiduschin 73 a

16. Eine Lehre und ein Recht sollt ihr und der aus der Fremde bei euch eingetretene Fremde haben.

16. תּוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר הַגָּר אִתְּכֶם׃ פ

---

scheint es jedoch, wie קהל ד׳ (5. B. M. 23, 3) als die jüdische Volksgemeine zu verstehen zu sein. — חקה אחת וגו׳: eine Gebühr, eine Rechtsbefugnis (vergl. 1. B. M. 47, 22). — ככם כגר יהיה לפני ד׳, wie hier im Opfer, so überhaupt völlige Gleichheit vor Gott, d. h. in allen Beziehungen des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, und endlich überhaupt:

V. 16. תורה אחת ומשפט וגו׳: völlige Gleichstellung in allen gesetzlichen Beziehungen: בא הכתוב והשוה הגר לאזרח בכל מצות שבתורה (ספרי).

Kerithot 8 b wird an dem den גר hinsichtlich der Opfer gleichstellenden Ausspruch: כאשר תעשו כן יעשה (V. 15) noch die Halacha gelehrt, daß auch zum vollen Eintritt des גר ins Judentum, außer מילה וטבילה, auch ein Opfer, הרצאת דמים gehöre, sowie Israels Eintritt in den Gesetzesbund (2. B. M. 24, 5) auch einen Ausdruck im Opfer hatte, und zwar hatte, so lange der Tempel stand, ein גר nach מילה וטבילה ein שני בני יונה או שני תורים, עוף בהמה von עולה oder zu bringen und war so lange vom Genusse der Heiligtümer ausgeschlossen, מעוכב לאכול בקדשים עד שיביא קינו. Für Zeiten der Tempellosigkeit ist jedoch sein Eintritt in den jüdischen Gesetzesverband durch die Unmöglichkeit sein Opfer darzubringen, nicht gehindert. Hat doch das Gesetz ausdrücklich hier (V. 15) den Eintritt von גרים in aller Folgezeit supponiert, או אשר בתוככם לדרתיכם (daselbst 9 a).

Durch diese Institution der נסכים ist also angeordnet, daß fortan kein עולת בהמה und שלמים dargebracht werden solle, ohne daß jedem solchen בהמה קרבן zugleich ein מנחה aus Mehl und ein נסך von Wein, und zwar für jedes der dargebrachten Opfertiere, bei- oder nachgefügt werde. Es soll fortan nie die jüdische נפש eines einzelnen oder der Gesamtheit sich Gott mit dem Ausdruck der Thatenweihe auf Grund des Pflichtbewußtseins (עולה) oder des Glückgefühls (שלמים) nahen, ohne demselben Altar und demselben Feuer, die die Hingebung der Persönlichkeit und ihrer Kräfte empfangen, auch den Ausdruck der die Existenz, den Wohlstand und das Glück schaffenden Güter zu bringen. Was für das tägliche Nationalopfer (תמיד) bereits vorgeschrieben war, das soll fortan nicht nur für alle Nationalopfer, sondern für jedes, von jedem einzelnen dargebrachte עולה oder זבח Pflicht, oder doch eine bedingte Pflicht werden. Bedingt, insofern bei נדר und נדבה die נסכים-Pflicht erst in Folge der freiwilligen עולה- oder זבח-Gelobung eintritt. נסכים sind daher nicht wie andere מנחות נדבה und wie die Opfer, die sie begleiten, Ausdruck der Gedanken und Entschlüsse, mit welchen der Darbringende die Gottesnähe zu suchen sich getrieben fühlt, sie sind vielmehr als eine Mahnung zu begreifen, die im Namen des Gesetzesheiligtums als Begleitungsausdruck bei jedem Opfer, das es für Gott und sein Gesetz entgegennimmt, gefordert wird. Damit stimmt denn auch der ganz objektive Charakter überein, welcher der נסכים-Pflicht aufgedrückt ist, der nicht an die Person, sondern an das Opfer geknüpft ist; so daß selbst, wo, wie beim נכרי, der Persönlichkeit des Darbringenden die Verpflichtung, ja vielleicht selbst die Befähigung für נסכים abgeht, diese doch vom צבור, von dem jüdischen Nationalheiligtum beizugeben sind (siehe V. 4, 12 u. 13). Erwägen wir ferner, welche grundnationale Bedeutung das Gesetz der נסכים-Pflicht und Befähigung beimißt, so daß es sich nicht nur veranlaßt sieht, einerseits mit Ausschluß des נכרי es nur für den אזרח zu statuieren, andererseits ausdrücklich den גר in diese Pflicht und Befähigung mit einzuschließen, sondern auch diese Pflicht und Befähigung des גר zu נסכים ganz eigentlich

zu einem Kriterium der Gleichberechtigung und Gleichstellung des גר innerhalb des Judentums und der Judenheit zu erheben, und daran die Proklamierung der Gleichheit des גר vor Gott und dem Gesetze in feierlichster Weise zu knüpfen, so, dünkt uns, muß die נסכים-Idee einen der wesentlichsten Grundpfeiler der jüdischen Nationalität und des jüdischen Berufes berühren und zwar in einem solchen Momente wurzeln, das an sich dem גר als solchen abgeht, und ohne ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes ihn als von der נסכים-Pflicht und Befähigung ausgeschlossen betrachten lassen könnte.

Offenbar spricht aber die zu jedem עולה und שלמים von dem Heiligtum geforderte Mincha und Weinhingießung die Wahrheit aus, daß dieses Heiligtum von allen seinen Angehörigen die Anerkennung der Thatsache fordere, daß für den Kreis dieser Angehörigen nicht nur die נפש, nicht nur die denkende, fühlende, strebende und handelnde Menschenpersönlichkeit Gottes und seines, in seinem Heiligtum ruhenden Gesetzes sei, sondern daß auch alles „רגן, יצהר und תירוש" (שמן, יין, סלת) auch alle, die Existenz, den Wohlstand und das Glück dieser Persönlichkeit bedingenden Elemente nicht minder ganz und gar Gottes und seines heiligen Gesetzes seien, von nichts anderem abhängig als von Ihm, und durch nichts anderes von uns zu gewinnen, als durch die Erfüllung seines heiligen Willens, durch die „Nahrung des Göttlichen auf Erden". Dem von uns genährten und unterhaltenen Altarfeuer des göttlichen Gesetzes und ihm allein verdanken wir die eigene Nahrung und Erhaltung, wie dies in unsere tägliche שמע-Belehrung hineingeschrieben steht: והיה אם שמע וגו' ונתתי וגו' ואספת וגו'. נסכים sind somit Ausdruck jener göttlichen Unmittelbarkeit der jüdischen Geschickesgestaltung, welche die Basis des in Israel sich erfüllenden abrahamitischen Bundes und ebenso die Basis bildet der Berufung Israels für Gottes Gesetz, Ausdruck jener göttlichen Unmittelbarkeit der jüdischen Geschickesgestaltung, deren Nichtbeachtung — soeben die so verhängnißvolle Verirrung des Volkes, seiner Männer und Boten gebildet, denen gegenüber nur Kaleb sie begriffen und in seinem: אם חפץ בנו ד' וגו' (Kap. 14, 8) so männlich und wahr zum Ausspruch gebracht hatte. Unter der נסכים-Wahrheit ist der Gottesgehorsam die einzige Sonne unserer Äcker, das einzige Schwert unserer Siege und ist somit der innige Zusammenhang der פרשת נסכים mit den מרגלים von selbst gegeben, wohin ja auch die einleitenden Worte (V. 2), כי תבאו וגו' weisen, womit die נסכים-Pflicht für קרבנות יחיד nach einer Auffassung überhaupt erst mit Einnahme des Landes eintreten sollte, nach der andern jedoch als eine eben für diese Einnahme so bedeutsame bezeichnet ist, daß sie selbst während der Eroberung und noch vor vollendeter Besitznahme selbst בבמה יחיד zur Vollziehung kam (siehe V. 2). Es ist, scheint uns, auch klar, weshalb es des besonderen Einschlusses der גרים in die נסכים-Pflicht und Fähigkeit bedurfte, und wieso sich an diesen Einschluß die Gleichstellung und Gleichberechtigung derselben im allgemeinen knüpfen konnte. Abstammung von den Vätern, denen für ihre Nachkommen eine so unmittelbare Geschickesführung durch Gott verheißen war, und Anteil am Lande, durch welches diese Verheißung sich realisieren sollte, fehlen dem גר. Sein Name selbst bezeichnet ja die „Bodenlosigkeit" (siehe 1. B. M. S. 197). Wie beim Peßachopfer (2. B. M. 12, 48 u. 49; siehe daselbst) war also bei נסכים diese Gleichheit des גר besonders zu lehren, und indem hier dem גר dieselbe Unmittelbarkeit der göttlichen Fürsorge, — ככם כגר יהיה לפני ד' — zugesichert wird, die ihm ohne direktes Anrecht am Lande gleichwohl in demselben an anderer Stelle menschliche und bürgerliche Existenz gewährleistet (5. B. M. 10, 18 ff.), so ist ihm mit der Gleichheit in der נסכים-Institution zugleich implizite und ausdrücklich die völlige Gleichheit vor dem Gesetze zugesprochen. Wie oft auch sonst noch des גר's und seiner Behandlung erwähnt wird, so ist doch hier, in פרשת נסכים, die Hauptstelle seiner völligen gesetzlichen Gleichberechtigung, ein Umstand, der ganz besonders die Bedeutung dieser נסכים-Institution charakterisiert.

Es besteht aber die נסכים=Beigabe aus zwei Teilen, aus מנחה: סלת עשרון בלול ברבעית ההין שמן, und aus den eigentlichen נסכים: יין לנסך רביעת ההין. Das מנחה ist also ein מנחה סלת, wie das מנחה נדבה (3. B. M. 2, 1; siehe daselbst). Es unterscheidet sich aber von diesem מנחה durch das Ölquantum: ein gewöhnliches מנחה נדבה hat nur 1 Log Öl, zu מנחה נסכים gehört dreimal so viel Öl, 1/4 Hin = 3 Log. Ein מנחה נדבה hat הגשה und קמיצה, es kommt nur ein קומץ auf den Altar und der Rest wird den כהנים zum Genuß (siehe 3. B. M. 7, 9 u. 10); מנחה נסכים hat weder הגשה noch קמיצה und wird ganz dem Altarfeuer übergeben. Wir glauben, uns diese Eigentümlichkeiten des מנחה נסכים aus dem Charakter seiner Bedeutung erklären zu können. In מנחה נדבה spricht der Bringende eine Gotteshuldigung und Gottesweihe hinsichtlich der ihm verliehenen Güter der Nahrung und des Wohlstandes aus. Es wird ihm daher gelehrt, das von ihm Besessene, als von Gott verliehen, Ihm an seinem Altare huldigend darzureichen (הגשה), dem Heiligtum die volle Befriedigung seiner Anforderungen daran zu gewähren (קמיצה), und auch im Genusse des übrigen priesterlich zu verharren (אכילת כהנים). מנחה נסכים ist aber allgemeiner objektiver Ausdruck der von Gott, unmittelbar nur von Gott der jüdischen Menschheit werdenden, und darum ganz und gar Gott für die Erfüllung seines Gesetzes angehörenden Güter des Daseins und Wohlseins. Darum fallen הגשה, קמיצה und אכילת כהנים weg und es wird ganz und gar אשה ריח ניחח לד. Daher auch die nur noch in מנחה חבתים (siehe zu 3. B. M. 6, 14 u. 15) vorkommende reiche Ölspende, das dreifache einer gewöhnlichen מנחה נדבה. Es ist hier ja nicht Ausdruck eines individuellen Wohlstandes, es soll ja der Wohlstand überhaupt, selbst im reichsten Ausmaß nationalen Reichtums als ausschließliche Gottesgewährung zum Ausdruck kommen, und stehen in dieser Beziehung מנחה נסכים und חביתי כה"ג, die ja auch ג' לוגין und כליל sind, auf nationalem Standpunkte. Der Begriff „Existenz", der durch סלת repräsentiert wird, ist ja an sich in dieser Richtung keiner Steigerung fähig, und dessen Maß עשירית האיפה durch Hinblick auf das Manna historisch absolut gegeben.

מנחה נדבה hat ferner einen קומץ לבונה als Ausdruck des Wohlbehagens, der Befriedigung an den gewährten Gütern der Nahrung und des Wohlstandes. Dieser fehlt bei מנחה נסכים, aber es tritt statt seiner in noch erhöhtem Maße der Ausdruck der höchsten Beseligung, der seligsten Freude an dem von Gott geleiteten und gewährten Gesamtgeschicke in einer besonderen, nur der נסכים=Institution eigenen Opferhandlung, im Weingußopfer der מנחה נסכים zur Seite.

Daß יין „Wein" in der Schrift als Repräsentant des höchsten, Geister und Gemüter erfreuenden Genusses erscheint, ist klar. Wein erfreut des Menschen Herz (Psalm 104, 15). Wein wird mit Liedern genossen (Jes. 24, 9). Wein erfreut das Leben (Pred. 10, 14). Starker Wein dem Unglücklichen, Wein den in die Seele Betrübten (Prov. 31, 10). „Ihr Herz wird froh wie Wein", ist Ausdruck des höchsten Glückes (Secharja 10, 7). „Deine Liebesbezeugungen sind noch beglückender als Wein" ist (Hohel. 1, 2) Ausdruck der höchsten Liebesglückseligkeit. „Wein und Milch" sind (Jes. 58. 11) Bilder für das Beglückende und Erhaltende, welches die Gotteslehre gewährt.

Ebenso bekannt und häufig ist auch Wein Repräsentant des von Gott Menschen und Völkern zuerteilten Glücksanteils, und daher „Becher" geradezu Ausdruck für Gottesschickung, Geschick. „Ein Becher ist in Gottes Hand, und Wein, der gegoren, und voll gemischt ist, von diesem spendet Gott. Nur Hefen bekommen bis zur Neige die Gesetzlosen auf Erden zu trinken (Ps. 75, 9). So giebt es einen Becher des Zornes, einen Becher der Betäubung (Jes. 51, 16), aber auch einen Becher des Heiles (Ps. 116, 13), einen Becher des Trostes (Jirmij. 16, 7). Die babylonische, die Geschicke der Völker verändernde Macht ist ein goldener Becher in der Hand Gottes (daselbst 51 b). Unter

der Führung Gottes ist des Frommen Becher immer voll (Ps. 23, 5), ja Gott ist die Summe seines Lebensanteils und seines Bechers (daselbst 16, 6).

Fassen wir dies alles zusammen und fügen wir hinzu, daß Kap. 28, 7 die נסכים-Handlung als בקדש הסך נסך שכר לה' ausgesprochen, somit der Wein der נסכים in seiner starken geistigen Kraft begriffen wird, so gehen wir wohl nicht irre, wenn wir im נסכים-Wein den ins Heiligtum gebrachten Ausdruck unserer höchsten irdischen Glückseligkeit erkennen: Dieser Wein, der Ausdruck unserer irdischen Glückseligkeit, wird im Gefäße des Heiligtums, כלי שרת, aufgenommen, gotteigen, heilig; und in die Tiefe des Altargrundes, nicht ausgeschüttet, sondern „hingegossen" (V. 5) spricht dieser Hinguß den Gedanken aus, daß unsere höchste irdische Glückseligkeit selbst nicht den Gipfel unserer Bestrebungen bildet, sondern wie sie von Gott und von Gott allein stammt, also auch selbst wieder nur die Basis unseres zu Gott hinaufführenden Lebensbaues bildet, ja in Wahrheit unser uns beglückendes Eigentum nur darin und dadurch wird, indem und weil sie dem tiefen Grunde Seines Altars angehört —

Sofort ist aber damit auch klar, daß נסכים nur die Begleiter von עולה בהמה und חטאת אשם und שלמים sein können. Sünde und Schuldbewußtsein, wie sie in מנחה חוטא (3. B. M. 5, 11) selbst das נסך ihren Ausdruck findet, — fehlt doch dem Öl und der Weihrauch, — und der gedrückte, leidende Zustand, aus welchem alle קרבנות עוף (siehe zu 3. B. M. 1, 17) resultieren, eignet sich ebensowenig für מנחה ונסך. Mit unserer Auffassung der נסכים dürfte dann auch die gesetzliche Thatsache in vollem Einklange erscheinen, daß die שירי הלוים, die Gott in dem jüdischen Geschicke schauenden Levitengesänge, eben Weinhinguß der נסכים begleiteten (Arachin 11 a). Diese שירים sprachen in Worten aus, was das בקדש הסך נסך שכר לה' in symbolischer Handlung bedeutungsvoll beging. Haben wir doch ohnehin schon (1. B. M. S. 227) den sprachlichen und begrifflichen Zusammenhang von שכר und שיר angedeutet. —

Ist aber die נסכים-Zugabe zu עולה und שלמים das Bekenntnis zu dem Grundfaktum des jüdischen Seins und Sollens, daß alle Existenz, aller Wohlstand, alles, was die jüdische Glückseligkeit auf Erden ausmacht, ganz und unmittelbar von Gott und nur von Gott abhängt, durch freudigen Gehorsam und nur durch freudigen Gehorsam von uns zu gewinnen ist: so dürfte das Bekenntnis zu der völligen Geschickesabhängigkeit von Gott an Wichtigkeit und Bedeutsamkeit steigen, je höher die soziale oder völkertümliche Stellung ist, in welcher der einzelne oder die Gesamtheit sich vor Gott begreift. Was für den einzelnen, der sich einfach als Glied der Gottesherde, als כבש der Gottesleitung darstellt, eine zu beherzigende Wahrheit ist, das ist in doppeltem Maße von ihm zu beherzigen, wenn seine Überzeugungstreue nicht nur seine eigene Pflichttreue bedingt, sondern auf ihm das Auge seiner Mitgenossen ruht und er vermöge seiner sozialen Stellung als איל mustergültig in der Gottesnachfolge den Genossen in der Gottesherde voranzuschreiten hat. Eine dreifache Wichtigkeit gewinnt aber das Bekenntnis zu dieser Grundwahrheit des jüdischen Seins, wenn er gar Vertreter und Mitarbeiter am Gottes-werk, wenn er zum פר in seinem Kreise berufen ist. Tritt doch eben in der, dieser פרשת נסכים vorangehenden und, wie wir glauben, sie veranlassenden מרגלים-Katastrophe das Abirren von der נסכים-Wahrheit gerade nach solcher Abstufung im Volke verhängnißvoll hervor. Von Männern, die mit Leistung für das Gotteswerk von der Gesamtheit beauftragt waren, von פרים, die ihren פר-Beruf mißbräuchlich in sein Gegenteil verkehrten, war sie ausgegangen; die wortführenden Volksmänner, die אלים der Gemeinde, ließen sich durch sie zum offenen Aufruhr hinreißen, und rissen das ganze Volk, die כבשים, in ihren Abfall mit hinein. Wir glauben sehr wohl zu begreifen, warum fortan das Bekenntnis zur נסכים-Wahrheit in zweifacher und dreifacher Potenz für die

ששי.17. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
18. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ
אֲלֵהֶם בְּבֹאֲכֶם אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי
מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה:

17. Gott sprach zu Mosche:

18. Sprich zu Jisraels Söhnen und sage ihnen: wenn ihr in das Land kommet, wohin ich euch bringe,

---

אלים und פרים der jüdischen Volksgemeine mit der stehenden Opferformel: שלשה עשרונים לפר שני עשרונים לאיל ועשרון לכבש hervorgehoben wird. Wird doch die Grundwahrheit des jüdischen Bekenntnisses nur dann in ihrer Leben beherrschenden und gestaltenden Kraft Gemeingut des ganzen Volkes werden, wenn sie in doppelter, dreifacher Mächtigkeit aus That und Wort seiner Männer und Meister hervorleuchtet. — Schwierig bleibt eine Einsicht in das Maßverhältnis des Öles und Weines zum Mehl. Während das סולת in dem Verhältnis von 1, 2, 3 für כבש, איל und פר steigt und man ebenso eine Steigerung des Öles und Weines von $^1/_4$, $^1/_2$, $^3/_4$ hätte erwarten sollen, steigen diese nur $^1/_4$, $^1/_3$, $^1/_2$, so daß das מנחה eines כבש verhältnismäßig ölreicher erscheint, als das eines איל und פר, es hat $^1/_4$ auf 1 עשרון, während für איל und פר nur $^1/_6$ Hin auf jedes עשרון kommt. Vielleicht soll eben hierdurch שמן in מנחה נסכים ebenso wie יין nicht als bloßes Zubehör von סלת, als Modifikation von dem Begriff „Nahrung": reichere, reichste Nahrung, sondern als selbständiger Begriff des Wohlstandes überhaupt bezeichnet sein, dessen Ausdrucksmaß daher nicht dem Maße des סלת parallel bleibt. Kann doch auch, obgleich in מנחה נסכים das סלת ושמן אין מעכבין זה את זה (siehe תוספו' Menachoth 44, 6), Öl als נדבה auch allein auftreten (siehe V. 13). Sollte aber das $^1/_4$ יין und שמן selbstständig steigen, so bot sich dafür allerdings zunächst, die gewöhnliche Steigerungsskala für Bruchteile $^1/_4$, $^1/_3$, $^1/_2$ dar.

Daß aber Wein, und nach רבי auch Öl, selbst בנדבה nur in den bei נסכים bestimmten Maßen gebracht werden soll (V. 13) dürfte in dem objektiven Charakter liegen, welcher diesem Opfer immer bewahrt bleiben soll. Es soll selbst בנדבת יחיד sich immer der Bekenntnisform anschließen, in welcher das nationale Heiligtum diese jüdische Grundwahrheit zum Ausdruck bringt.

V. 17. וידבר וגו'. פרשת חלה schließt sich der פרשת נסכים aufs innigste an. Wenn פרשת נסכים Nahrung, Wohlstand, Glück des nationalen Gedeihens als unmittelbares Geschenk der göttlichen Waltung im allgemeinen zur Beherzigung bringt, lehrt פרשת חלה die Existenz eines jeden einzelnen Hauses, ja jedes einzelnen Menschen, als besonderes Augenmerk der göttlichen Waltung begreifen. Nicht nur der Sonnenstrahl, der die Ackerblüte der Gesamtheit zur Reife bringt, ist unmittelbar Gottes Bote in seinem Lande, sondern auch der Anteil, den jedes einzelne Haus, ja jeder einzelne Mensch an diesem Gesamtgedeihen erhält, ist wiederum eine besondere Gottesthat innerhalb dieser der Gesamtheit zugewendeten Gotteslenkung und fordert deren Anerkennung und Beherzigung in חלה.

V. 18. בבאכם אל הארץ. Wir haben oben V. 2 der verschiedenen Auffassung des dort stehenden Ausdrucks: כי תבאו אל ארץ מושבותיכם erwähnt. In Konsequenz dieser Verschiedenheit stehen sich auch hier zwei Auffassungen gegenüber. ר' ישמעאל, welcher das כי תבאו וגו' und so auch das ähnliche והיה כי יביאך וגו' überall als לאחר בבאכם begreift, lehrt hier, daß durch den ungewöhnlichen Ausdruck gesagt sei, daß die ירושה וישיבה vielmehr sofort, selbst in den vierzehn Jahren der Eroberung und Teilung, Pflicht geworden sei, שינה הכתוב ביאה זו מכל ביאות שבתורה ללמדך שכינס שנכנסו לארץ מיד נתחייבו בחלה (ספרי und Kethuboth 25 a רבנן בבי רב).

Nach

der Lehre des רב הונא בריה דרב יהושע jedoch läge vielmehr — (oder richtiger: auch noch); — siehe תוספו' Nidda 47 a, das אי בבואכם ist nur Fortsetzung der ברייתא in ספרי, aus welcher die von רבנן בבי רב allegierte Thatsache der vierzehn Eroberungsjahre fließt; so zitiert auch סמ"ג im (ספרי בבואכם die Forderung: ביאת כולכם, und wäre die חלה=Pflicht an das Vorhandensein der Gesamtnation im Lande geknüpft, בביאת כלכם אמרתי ולא בביאת מקצתכם. Eine weitere gesetzliche Folge dieser Differenz ist, daß nach רב הונא בריה דרב יהושע חלה בזמן הזה דאורי': רבנן בבי רב nach בזמן הזה דרבנן. Dies בזמן הזה umfaßt die ganze Zeit nach der Wiederbesitzergreifung unter Esra. Jebamoth 82 b und Nidda 46 b lehrt nämlich eine ברייתא aus סדר עולם an dem Satz (5. B. M. 30, 5) אשר ירשו אבותיך וירשתה: ירושה ראשונה ושניה יש להן ושלישית אין להם, d. h. nach allgemeinster Auffassung (siehe Raschi und תוספו' Jebamoth daselbst): die Besitznahme unter Josua, und in deren Folge die Pflichtheiligung des Landes als Boden des Gesetzes für die an diese Heiligkeit des Landes geknüpften Gesetze, wie תרומות, מעשרות, שביעית u. s. w. ging mit dem babylonischen Exil verloren und mußte durch die Besitznahme unter Esra wiederhergestellt werden. Allein diese zweite Besitzergreifung erteilte dem Lande die Pflichtheiligkeit für alle Zukunft und ging durch das zweite Exil nicht verloren, so daß es bei der einstigen Wiederkehr keiner dritten Heiligung bedarf. Die Eroberung und Vertreibung durch die Römer hat somit hinsichtlich der קדושת הארץ keine Änderung gebracht, und diejenigen מצות התלויות בארץ, deren Pflicht während בית שני im jüdischen Lande דאוריתא war, sind daselbst auch heute noch מדאוריתא verpflichtend. Nach רב הונא בריה דרב יהושע wäre jedoch für חלה außer der קדושה הארץ noch durch בבואכם die Bedingung der Gesamtanwesenheit der Nation ausgesprochen und daher, selbst wenn בזמן בית שני und jetzt für תרומה die Pflicht דאוריתא, für חלה doch nur דרבנן, da diese Bedingung unter עזרא und מעשר nicht erfüllt worden, es war doch nur ein Teil der Nation zurückgekehrt, וכי אסקינהו עזרא לאו כולהו סלוק. Nach רבנן בבי רב jedoch wäre gerade durch בבואכם für חלה selbst eine unvollkommene Besitznahme als hinreichend ausgesprochen, und daher selbst, wenn wegen der unvollkommenen Besitznahme unter עזרא die Pflicht für תרומה und מעשר nur דרבנן geblieben — כן נלע"ד צריכין למימר לסברת רבנן בבי רב דהא אי') אפשר לומר דס"ל דטעמא דמ"ד דרבנן משום דבטלה קדושת הארץ דאי בטלה לתרומה בטלה לחלה. ועוד מאי ראיה מביאין מהא דחלה היה נוהג בז' שכבשו וז' שחלקו ואם כן י"ל דיש לימוד לתרומות ומעשרות שיהו דרבנן אפי' לא דרשינן בבואכם ביאת כולכם גבי חלה ונראה דס"ל לרבנן בבי רב דמ"ד תרומה בזה"ו דרבנן היינו משום דאין חיובה אלא אחר ירושה וישיבה וירושת עזרא וישיבתו לא מקרי ירושה וישיבה או משום שלא כבשו כל הארץ דשבקו הרבה כרכים או משום שהיו משועבדים למלכי פרס א"ע"פי כן חלה דאורי' דהא נתחייבו בחלה קודם ירושה וישיבה. ואפשר דלדינא מודה לזה רב הונא אלא דק'א אפי' למ"ד דזה מקרי ירושה וישיבה ותרומה דאורי' מ"מ חלה עוד תנאי (אחר לה והיא ביאת כולכם ואפשר שזה עיקר טעם הרמכם וצע"ע — so wäre für sie doch דאוריתא. רב הונא בריה דרב יהושע adoptiert die Lehre des רמב"ם, daß חלה בזמן הזה nur דרבנן, und begreift, da חלה ja auch den Charakter תרומה hat, die Bedingung בביאת כולכם als auch für תרומה ומעשרות maßgebend, so daß חלה תרומה nur דרבנן waren (siehe כ"מ zu הל' תרומות 1, 26). Es ist jedoch diese Ausdehnung der Bedingung בביאת כולכם auch auf תרומות ומעשרות durchaus nicht allgemein zugestanden, vielmehr wird diese Ansicht von תוספו' (Jebamoth daselbst) als eine völlig unannehmbare bezeichnet. Wir haben somit diese Bedingung zunächst als eine für חלה charakteristische zu begreifen.

Die gesetzliche Thatsache, daß ירושה שניה durch das zweite Exil in ihrer Wirkung nicht aufgehoben worden, dürfte diese zweite Besitznahme überhaupt in ihrer Bedeutung

19. וְהָיָה֙ בַּאֲכָלְכֶ֣ם מִלֶּ֔חֶם הָאָ֖רֶץ תָּרִ֣ימוּ תְרוּמָ֑ה לַיהוָֽה׃

19. so sei es: wenn ihr von dem Brote des Landes esset, hebt ihr Gott eine Hebe.

dahin begreifen lassen, daß das ganze Staatsleben während des zweiten Tempels ja überhaupt keine nationale Selbständigkeit gewährte, die etwa durch das folgende Exil in ihrer Wirkung aufgehoben sein könnte. Der ganze zweite Tempel erscheint lediglich als Rüstung des Volkes in seiner nochmaligen Sammlung um sein Gesetzesheiligtum für die Jahrhunderte der Zerstreuung, die seiner warteten. Esras Wiederbesitznahme vom Lande und Heiligung desselben als Boden des Gesetzes, war eben eine Besitznahme und Heiligung für die Zeit und in der Zeit des Galuth, das ja mit seiner Rückkehr keineswegs ein völliges Ende gefunden. Die Katastrophe unter Titus war daher nur eine bittere Steigerung des auch unter Esra noch fortdauernden Geschickes, bildet aber keineswegs einen solchen Gegensatz zu Esra, daß dadurch die von ihm wieder vollzogene Heiligung hätte paralisiert werden können. Esras Besitznahme dauert in ihrer Wirkung auch heute noch fort, ירושה ראשונה ושניה יש להן שלישית אין להן. —

V. 19. והיה באכלכם מלחם הארץ, die hier folgende חלה-Pflicht ist durch die Auswahlpartikel מ־ auf alles unter den Begriff לחם in engerem Sinne Fallende beschränkt. Es sind dies die fünf Getreidearten: חטים, שעורים, כוסמים, שבולת שועל ושיפון, Weizen, Gerste, Spelt, Hafer und Roggen. Es sind dies dieselben Getreidearten, die als der חמץ-Gährung fähig den Begriff לחם עוני für Peßach konstituieren (Challa 1, 2; — siehe ר"ש daselbst). Die חלה-Pflicht tritt ferner eben aus diesem לחם-Begriff nur bei einer brotartigen Bereitung ein (daselbst 4, 5). — מלחם הארץ. Im vorangehenden Verse heißt es nicht: בבאכם אל הארץ אשר אני נותן לכם, sondern: אשר אני מביא אתכם שמה. Es dürfte daher, wie wir glauben, schon damit angedeutet sein, daß die hier folgenden Bestimmungen weniger an den Boden des Landes selbst, als an unsere Anwesenheit im Lande gebunden sind, wie denn ja auch durch בבאכם sogar die Anwesenheit der Gesamtnation bedingend bei diesen Bestimmungen auftritt. In der That lehrt auch (Challa 2, 1) die Halacha, daß im Lande die Challapflicht auch bei der Brotbereitung von außerhalb des Landes gewachsenem Getreide eintritt, so wie sie außerhalb des Landes bei der Bereitung von Brot aus im Lande erzeugtem Getreide wegfällt. פירות חוצה לארץ שנכנסו לארץ חייבים בחלה יצאו מכאן לשם ר"א מחייב ור"ע פוטר und ist die Halacha כר' עקיבא. Diese Halacha, daß nicht der Ursprung der Frucht, sondern der Ort der Brotbereitung maßgebend sei, wird auch an den erwähnten Satz geknüpft: הארץ אשר אני מביא אתכם שמה שמה אתם חייבים בין בפירות חוצה לארץ בין בפירות הארץ (siehe ר"ש daselbst). Demgemäß ist denn das מלחם הארץ nicht von dem im Lande erzeugten, sondern von dem im Lande bereiteten Brote zu verstehen, wie im Jeruschalmi Challa 2, 1 nach ר"ע erläutert wird. Indirekt ist ja auch alles in einem Lande bereitete Brot in der Regel etwas im Lande, vom Lande, durch das Land Gewährtes, da das Land die Erwerbsmittel spendet, und kann als לחם הארץ im weiteren Sinne begriffen werden, und dies umsomehr, wenn, wie hier vorausgesetzt wird, die Gesamtnation im Lande wohnt. (Diese in dem אשר אני מביא אתכם שמה niedergelegte Halacha des חיוב פירות im Lande und des פטור פירות הארץ im Auslande finden wir ausgesprochen nur für חלה. Sie wird aber von רמב"ם ebenfalls auch auf תרומות ומעשרות übertragen, so daß auch für diese Gesetze nicht der Ursprungsort der Früchte, sondern der Ort der Arbeitsvollendung, גמר מלאכה, מירוח, entscheide. Hinsichtlich פירות ח"ל שנכנסו לארץ ist seine Ansicht für תרומות ומעשרות nicht klar. — Siehe הל' תרומות 1, 22 כ"מ daselbst. Im סמ"ג haben wir diese Ansicht des רמב"ם nicht gefunden. Er bringt diese Halacha nur für חלה.)

20. רֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם חַלָּה תָּרִימוּ תְּרוּמָה כִּתְרוּמַת גֹּרֶן כֵּן תָּרִימוּ אֹתָהּ׃

20. Als Erstling eurer Tröge, hebt ihr einen Brotkuchen als Hebe. Wie die Hebe der Scheuer, so hebet ihr diese.

V. 20. ראשית עריסתכם. Man kann über die Bedeutung von עריסה zweifelhaft sein, ob es den Behälter der Teigbereitung oder den Teig selbst bezeichnet. ת"א übersetzt es אצווחא, ebenso wie ובמשארותיך (2. B. M. 7, 28), das neben ובחנוריך offenbar Trog bedeutet. Dafür spräche auch die Bedeutung ערש: Bettlade, ja auch ein Behälter zur Aufnahme von Lagerstücken. Andererseits wird rabbinisch die Wurzel ערס für Zusammenkneten gebraucht. הכא במאי עסקינן בשערסן (Berachoth 37 b). Ebenso Jeruschalmi (Challa 1, 1) עירם ראשי עיסיות, והתן נשוך לאו כמעורם הוא. So auch wohl (daselbst 3, 1) כין שהיא לא הוקשה וכו' אלא למלאכת העירום בלבד (daselbst) ועירום und עריסה auch die Thätigkeit der Teigbereitung zu bedeuten scheint. Am klarsten erscheint die Bedeutung von ערס als Mischen des Mehles mit Wasser im ספרי: נותנת את המים זו היא ראשית עריסתכם מראשית עריסתכם למה נאמר לפי שהוא אומר והיה באכלכם מלחם הארץ שומע אני אף הקמחים במשמע ת"ל מראשית עריסתכם משיתערס מכאן אמרו אוכלים עראי מן העיסה עד שתהגלגל בחטים ושימטמה בשעורים. Kilajim 4, 7: אם ערסן מלמעלה heißt ערס ein laubartiges Zusammenverbinden von Weinreben oberhalb einer Zwischenwand, und heißt ein aus Rohr geflochtenes Spalier, an welchem Weinreben aufgebunden werden, daselbst 6, 1: עריס. Erwägen wir zu allen diesen sprachlichen Erscheinungen die Verwandtschaft mit ארס, dem Akte der ersten persönlichen Verbindung der Ehe, so dürfte wohl die Grundbedeutung von ערס ein gegenseitiges Verbinden sein, daher ערש eigentlich eine Gurtenbettstelle, wo die Seitenteile gegenseitig durch starke Bänder miteinander verbunden sind, (סירוג כרעי המטה Kelim 16, 1 u. s. w.) daher עריס das Flecht- und Laubwerk für und von Weinreben, und daher endlich das Mischen von Wasser und Mehl zum Teige und zwar: so wie ארס noch nicht die vollendete Eheverbindung, sondern nur den ersten Akt zu einer solchen bedeutet, so ist auch ערס noch nicht die Thätigkeit der vollendeten Teigbildung, sondern die erste einheitliche Mischung von Wasser und Mehl zum Teige, das „Mengen", in der Mischna (Challa 3, 1) גלגול für Weizenmehl und für das sich schwerer-mischende Gerstenmehl: טמטום als das Stadium genannt, mit welchem die Challapflicht bei der Teigbereitung eintritt. עריסה ist nun entweder die Mengung von Wasser und Mehl zum Teige oder, nach ת"א, das Gefäß dazu. Der durch לישה, Kneten, vollendete Teig heißt בצק.

עריסתכם: die Halacha lehrt, daß damit zugleich das Minimalquantum angedeutet ist, mit welchem die Challapflicht beginnt. Es ist dies das Minimum eines einmaligen Mengens für den Tagesbedarf eines Menschen, also wie beim Manna in der Wüste עומר = 1/10 איפה. לוג 4 = קב 1, קב 6 = סאה 1, סאה 3 = איפה 1 also 1/10 איפה = 7 1/5 לוג 1, ביצים 6 = לוג 1 somit 43 1/5 ביצים. Es heißt ferner nicht: ראשית עריסותכם, sondern ראשית עריסתכם, und ist damit gesagt, daß nur „unser" Teig חלה-pflichtig ist, nicht aber der Teig של נכרים und של הקדש (Menachoth 67 a).

כתרומת הגרן, wie die Scheuer den von Gott verliehenen Feldessegen vor Augen legt, so vergegenwärtigt die עריסה den Hausessegen, und wie von dem gestrichenen Fruchthaufen der Scheuer der Eigener nichts genießen darf, ohne zuvor durch das Symbolum der תרומה גדולה an den כהן das Bekenntnis abzulegen, wie er sich wohl bewußt sei, nur Gott den Ackersegen zu verdanken, dessen von dem Priester ihm gegenüber vertretenen Gesetzesheiligtum er daher vor allem den Tribut der Huldigung zu bringen hat (siehe 3. B. M. zu Kap. 22, 9), so tritt dieses Bewußtsein und diese

21. מֵרֵאשִׁית עֲרִסֹתֵיכֶם תִּתְּנוּ לַיהוָה תְּרוּמָה לְדֹרֹתֵיכֶם: ס

21. Von dem ersten eurer Tröge gebet ihr Gott eine Hebe für eure Nachkommen.

Mahnung mit erneuter Kraft an ihn hinan, wenn ihn der Moment der Bereitung des täglichen Brotes für sich und die Seinen mit der ganzen Macht des Gedankens der noch besonderen Gottesfürsorge für jedes Haus und für jede Seele in jedem Hause ergreift. Die Kornähre auf dem Acker reift unter dem allen Bodengenossen gemeinsamen Sonnenstrahl. Der Nahrungsanteil eines jeden einzelnen an diesem allgemeinen Segen, wie er sich zum Brote des täglichen Einzelgeschickes gestaltet, ist für jeden das Ergebnis eines besonderen Augenmerks der göttlichen Waltung. Wie das Getreidekorn vom Getreidehaufen wird daher ein Teigstück von Brotteig durch den Pflichtgedanken an sein Gesetzesheiligtum zu Gott „gehoben", wird קדש wie תרומה in allen Konsequenzen, שחייבין עליה מיתה וחמש ואסורה לזרים נכסי כהן, und wird volles Eigentum des כהן, wird wie תרומה (Challa 1, 9; — siehe 3. B. M. Kap. 22). Beide haben ferner keine Minimalgrenze, מן התורה ist die Challapflicht mit der kleinsten Teigparzelle gelöst (siehe zu V. 21), wie חטה אחת פוטרת את הכרי, wie die תרומה-Pflicht mit einem Korn vom Getreidehaufen. Hingegen haben beide eine Maximalgrenze, beide werden ראשית genannt, und setzt ראשית das Verbleiben eines erkennbaren Restes voraus, בעינן ראשית ששיריה ניכרים, daher für beide der Satz: האומר כל גרני תרומה וכל עיסתי חלה לא אמר כלום (Chulin 136 b), bestimmt jemand seine ganze Scheuer zu תרומה, seinen ganzen Teig zu Challa, so ist seine Bestimmung nichtig und ohne Folge. Damit ist für die Beziehung des Volkes und jedes einzelnen im Volke zum תורה-Heiligtum die bedeutsamste Wahrheit ausgesprochen. Nicht hat er den Priester statt seiner der תורה zu stellen, daß mit Erhaltung des Priesters seine, die eigene Existenz bedeutungslos für Gottes Gesetzesheiligtum werden dürfte. Vielmehr ist die Erhaltung der eigenen Existenz für Gottes Gesetzesheiligtum Bedingung und Zweck der ihm obliegenden Erhaltung des Priesters, an die er durch Challa gemahnt wird. In der Challagabe an den Priester soll er die Pflichthörigkeit und Weihe seines eigenen Daseins und seines eigenen Hauses an Gott und sein Gesetz beherzigen, seine Challagabe wird nur Challa, wenn er gleichzeitig für sich reserviert, בעינן ראשית ששיריה נכרין. —

V. 21. מראשית ערסתיכם. Im vorigen Verse fehlt das Pluralzeichen ', es vergegenwärtigt nur den Begriff עריסה im allgemeinen. Hier aber werden die verschiedenen möglichen Teigarten in ihrer Pluralität vergegenwärtigt, um durch die Auswahlpartikel מראשית die Beschränkung der Challapflicht auf die zu V. 1 erwähnten fünf Getreidearten, חמשת מיני דגן, anzudeuten (ספרי).

מראשית ערסתיכם וגו'. Im vorigen Verse war תרומת גרן mit תרומה עריסה zusammengestellt, hier wird sie selbständig wiederholt, um ihre Unabhängigkeit von תרומה גרן zu lehren. Selbst bei Teigbereitung aus Korn, bei welchem תרומה גרן weggefallen, weil es z. B. הפקר, לקט, שכחה und פאה war und als solche keinen Eigner hatte, tritt die Challapflicht beim Teige ein. Ja, fügt das Gesetz hinzu: לדרתיכם, die Challapflicht dauert ununterbrochen, selbst im שביעית-Jahre, in welchem für alle in diesem Jahre gewachsenen Früchte die תרומות ומעשרות-Pflicht entfällt, ist der daraus bereitete Teig challapflichtig (ספרי). — Damit ist denn dasjenige Moment der göttlichen Fürsorge, dem mit der Challahebe gehuldigt worden, dem durch die Scheuerhebe zu Ausdruck kommenden zur Seite in seiner Besonderheit gekennzeichnet. Bei allgemeinstem Erntesegen kann ein einzelner und sein Haus darben, ja er kann selbst großen Anteil an solchem allgemeinen Erntesegen haben, und doch ist das Brot seines Hauses nicht

22. וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל־ הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה אֶל־ מֹשֶׁה׃

22. Und wenn ihr einmal in den Irrtum geraten solltet, daß ihr nicht mehr alle diese Gebote zu erfüllen hättet, die Gott zu Mosche gesprochen,

---

gesegnet, und bei allgemeinster Teuerung und Dürre kann ein einzelner und sein Haus vor Mangel geschützt bleiben und selbst ohne Anteil am Erntesegen von Gottes Mund gespeist werden. Es ist eben die Challahebe vom Mannamaß שיעור חלה das Bekenntnis der Fortdauer jener Mannafürsorge, die nicht nur Welten und Länder überblickt, sondern in Ländern den Städten und in den Städten den Häusern und in den Häusern jeder Seele und jedem Seelchen fürsorgt, die zu ihr aufblicken und auf ihre Liebe harren. Es ist Challa der Ausdruck der speziellsten פרטית השגחה, und bildet damit eine wesentliche Ergänzung zu der vorangehenden מנחה ונסך=Institution, die dem Ausdruck der göttlichen Geschickeswaltung im allgemeinen geweiht ist, und da ist es denn, wie uns scheint, eine Bestimmung von unendlicher weitgreifender Bedeutsamkeit, die Challa, gerade die Würdigung der Gottesfürsorge für den einzelnen in seiner vereinzelten Besonderheit, an ביאת כולכם, an die Gegenwart aller auf dem Boden dieser besonderen Gotteswaltung knüpft. Wenn, wie für Jobel (siehe zu 3. B. M. 25, 10) der höchste Akt der Gotteswaltung für Israel: dessen Jobelregeneration an die Anwesenheit der Gesamtheit im Lande geknüpft ist, so auch die speziellste Fürsorge des einzelnen, wie sie Challa zum Ausdruck bringt, durch diese Anwesenheit aller unter Gottes Allmacht- und Gnadenfittig bedingt ist: so erinnert diese gesetzliche Thatsache, in demselben Moment, in welchem er sich als besonderes Augenmerk der göttlichen Fürsehung zu denken berechtigt, ja verpflichtet wird, jeden einzelnen in Israel, daß gleichwohl sein und jedes einzelnen Wohl von dem Wohle aller abhängt und keiner sich unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum glücklich und versorgt fühlen solle, so lange noch einer der Brüder „draußen" ist fremd in der Fremde. —

Wir haben bereits zu V. 20 angemerkt, daß מן התורה mit dem geringsten Quantum der Challapflicht genügt werde. מצוה דרבנן ist es, dem Wortlaute „תתנו" unseres Verses entsprechend, ein so namhaftes Quantum zu geben, daß es überhaupt נתינה eine „Gabe" bedeute, und zwar ward $^1/_{24}$ vom Teig für den Hausbedarf, $^1/_{48}$ von einem zum Verkauf bereiteten Bäckerteig bestimmt.

Unsere Challa in der Ferne von א"י ist nur eine Erinnerung an die urheimatliche Pflicht. Sie wird als חלה טמאה verbrannt. Ihr ist mit dem geringsten Quantum zu genügen, doch ist es Brauch, mindestens ein כזית als Challa abzuheben.

V. 22. וכי תשגו וגו׳. Die מרגלים=Verirrung hatte als Objekt die göttliche Fürsorge für unsere irdische Existenz, deren ausreichende Ausschließlichkeit angezweifelt. Und mit נתנה ראש ונשובה מצרימה gestaltete sich ihr Charakter zu vollendeter Empörung und vollendetem Abfall von Gott. Aus jenem Objekt gingen die beiden Institutionen נסכים und חלה hervor. Die erfahrungsmäßig gegebene Thatsache dieses Abfalls erzeugte die hier folgende פרשה שעירי ע"ז, die ja nichts Geringeres als die Möglichkeit der Wiederholung eines solchen irrtümlichen, selbst nationalen oder bewußten individuellen Abfalls supponiert, und für die Wiederkehr aus jener nationalen Verirrung als charakteristisches Opfer außer dem חטאת, ja ihm vorangehend, ebenfalls ein von vorschriftsmäßigen נסכים begleitetes עולה statuiert.

וכי תשגו. Wir haben bereits zu 3. B. M. 4, 13 nachgewiesen, wie die Wurzel שגה in Unterscheidung von שגג, dem praktischen Irrtum, vorzugsweise einen theoretischen Irrtum bezeichnet. Schon aus diesem sprachlichen Grunde kann das folgende ולא תעשו

23. אֵת כֹּל־אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֲלֵיכֶם
בְּיַד־מֹשֶׁה מִן־הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם׃

23. Alles, was Gott euch durch Mosche geboten, von dem Tage, daß Gott Gebote erteilt hat und weiter zu euren Nachkommen:

---

nicht als Erklärung von השגו den Inhalt des hier zur Besprechung kommenden Irrtums angeben, sondern nur eine praktische Folge des theoretischen Irrtums bezeichnen. Ebensowenig kann aber auch das ולא תעשו וגו' die unmittelbare praktische Folge, die unmittelbar durch sie veranlaßte Versündigung angeben, die hier ihre Sühne erhalten soll. לא תעשו spricht eine Unterlassung aus, und aus V. 24: והיה אם מנעשהה לשגגה וגו' ebenso V. 30: והנפש אשר תעשה ביד רמה ist es klar, daß hier eine Übertretung besprochen wird. Das ולא תעשו את כל המצות וגו' spricht ferner offenbar eine Nichterfüllung des ganzen Gesetzes aus, das נעשהה לשגגה des V. 24, sowie die Ausdrücke שגגה, שגגתם, החטא בשגגה (Verse 25, 27, 28) sprechen nach aller sonstigen Analogie nur von einer irrtümlichen Gesetzübertretung. Es kann daher das ולא תעשו וגו' nur den Charakter dieser einen Verirrung und Gesetzesübertretung in ihrer begrifflichen Bedeutung und ihren weiteren Folgen, und zwar als einen Abfall von der Gesamterfüllung des Gesetzes bezeichnen wollen: „wenn ihr einmal in eine solche Verirrung geratet, mit welcher ihr die fernere Nichterfüllung aller dieser Gebote u. s. w. ausspricht". Wird ja auch V. 31 das absichtsvolle Begehen des hier aus Verirrung Geübten als דבר ד' בזה ואת מצותו הפר, als eine Höhnung des Gotteswortes und ein völliges Aufheben seines Gesetzes gekennzeichnet. Es lehrt denn auch die Halacha (Horioth 8 a), daß unser Vers von einer Verirrung im Gebiete der ע"ז spricht und dies eben durch den Beisatz ולא תעשו u. s. w. bezeichnet: אמר קרא וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה איזו היא מצוה שהיא שקולה ככל המצות הוי אומר זו ע"ז, d. h. durch den Beisatz ולא תעשו וגו' ist die eine Verirrung, von welcher hier die Rede ist, als die Übertretung eines solchen Gebotes bezeichnet, das an Schwere dem Gesamtumfang des Gesetzes gleichkommt, d. h. mit dessen Erfüllung oder Nichterfüllung das ganze Gesetz steht und fällt, das ist aber kein anderes, als das über Abgötterei, in welchem ja in der That das Grundprinzip der ganzen Gesetzgebung wurzelt. Im ספרי זוטא wird diese Halacha also an unserem Texte erläutert: יכול שהוא מדבר בכל המצות אמרת אם מעיני העדה נעשהה בשגגה באחת מכל המצות דיבר ולא דיבר בכל המצות אי אפשר לומר בכל המצות שכבר נאמר באחת ואי אפשר לומר באחת שכבר נאמר בכל המצות הא מה מצוה שכל המצות תלוין בה זו ע"ז, und ist es nach zu Horioth daselbst eben diese Auffassung des Textes, welche der dortigen Erläuterung zu Grunde liegt. ס' באר שבע

Diesem gemäß dürfte denn vielleicht das ולא תעשו וגו' in der That der Inhalt des mit וכי תשגו supponierten theoretischen Irrtums sein, als theoretischer Irrtum aber nicht die praktische Nichterfüllung des ganzen Gesetzes, sondern die Meinung der nicht ferneren Verpflichtung für das Gesetz aussprechen, und setzt dann das והיה אם מעיני העדה וגו' den Fall, daß durch irrige Lehre der Gesetzrepräsentanz diesem theoretischen Abfall vom Gesamtgesetz sodann in einer gesetzwidrigen Handlung Folge gegeben worden. Es hieße: „wenn ihr einmal in den Irrtum geratet, daß ihr nicht mehr alle diese Gebote zu erfüllen habet, was Gott zu Mosche gesprochen, alles was Gott für euch durch Moses geboten, von dem Tage an, daß Gott überhaupt Gebote erteilte und weiter für eure Nachkommen, wenn es sodann von den Augen der Gemeinde aus zu einer Verirrung in der That geworden, so u. s. w." Diese eine Thatverirrung, in welcher die theoretische Abrogierung des ganzen Gesetzes Äußerung gewonnen, ist aber nichts als

eine ע"ז=Handlung. In der That ist auch die Möglichkeit, daß von עיני העדה, von dem Lehrkörper der Nation, der ihre „Intelligenz" bildet, eine ע"ז=Handlung, die göttliche Verehrung eines Nichtgottes als gestattet gelehrt werde, kaum denkbar, wenn nicht zuvor theoretisch die ganze, oder doch die ganze fernere Verpflichtungskraft des Gesetzes in der Idee zu Grabe gegangen. Gott als den ausschließlich einzigen Lenker unserer Geschicke und Leiter unserer Handlungen anzuerkennen, ist die Grundbasis der ganzen Gesetzgebung, wie sie am Sinai (2. B. M. 20, 2 u. 3; siehe daselbst) promulgiert worden. Ein Schritt von dieser Basis ist Abfall vom ganzen Gesetz und bewußtvoll prinzipieller Abfall vom Gesetz identisch mit völligem Verlassen dieser Basis. Und wohl sind, wie רמב"ן in seinem Kommentar z. St. bemerkt, Israels Geschichte bereits Zeiten nicht fremd, in welchen durch irriges Verständnis der Zeitlage eine irrige Meinung von Antiquierung des Gesetzes oder fast ein völliges Vergessen des Gesetzes durch frevelhafte Politik der Führer oder die Leidenswucht der Geschicke sich selbst einer jüdischen Gesamtheit bemächtigen konnte. Es waren „Israels Älteste", die sich vor dem Propheten Ezechiel mit dem Ersuchen um Gottes Ausspruch für die neue Zukunft niedersetzten. Denn es lebte in ihrem Gemüte die Frage nach der noch fortdauernden Verpflichtung zum Gesetze. Glaubten sie doch, es könne Gott mit dem Preisgeben Seines Volkes dessen Entlassung aus Seinem Dienste und damit seine Emanzipation von dem Gesetze ausgesprochen haben, also, daß an sie, an die „Ältesten der Nation" das Wort gerichtet werden konnte: der in eurem Gemüte aufsteigende Gedanke wird nimmer zur Wirklichkeit werden, daß ihr denket: wir können nun wie die Völker sein, wie die Geschlechter der Länder, Holz und Stein zu dienen. So gewiß Ich lebe, spricht Gott, mit fester Hand und mit gestrecktem Arme und auch mit ergossenem Unwillen bleibe Ich euer König (Ezechiel 20, 1 und 32, 33; ספרי Ende שלח לך). Unter Jerobeams und seiner Nachfolger Einfluß waren $^{10}/_{12}$ des jüdischen Volkes der Kenntnis und Übung des göttlichen Gesetzes entrückt, und unter der Wucht des babylonischen Exils war den unteren Schichten des Volkes zum großen Teile die Kenntnis des Gesetzes so fern geblieben, daß den Rückkehrenden unter Esra dessen Verständnis aufs neue vermittelt werden mußte — und ist nicht in unserer eigenen lebendigen Gegenwart bereits in weiten Kreisen eine Generation des jüdischen Volkes herangewachsen, die in dem Gedanken jener ezechielischen Ältesten von der Abrogierung des Gesetzes und in geflissentlicher Unkenntnis des Gesetzes erzogen ward und erhalten wird?! —

Indem aber hier der durch eine götzendienende Handlung zum Ausdruck kommende theoretische Abfall vom ganzen Gesetz besprochen werden soll, begnügt sich der Text nicht einfach: ולא תעשו את כל המצות האלה zu sagen, sondern spezialisiert die Gottesgesetze nach deren Offenbarungsart und Offenbarungszeit: את כל אשר דבר ד' אל משה, אשר צוה ד' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ד' והלאה לדרתיכם. Offenbar soll mit dieser Spezialisierung der Abfall von Gott und seinem Gesetze in umfassendster Totalität bezeichnet sein. Bezieht man das אשר דבר ד' אל משה als einfachen Relativsatz zu כל המצות האלה, so waren damit die hier in der Schrift vorliegenden Gesetze gemeint, also תורה שבכתב ביד משה, את כל אשר צוה ד' אליכם wäre sodann das euch zur mündlichen Mitteilung durch Moses Überlieferte, also תורה שבעל פה, מן היום וגו', da es nicht heißt: אשר צוה ד' אליכם, sondern: אשר צוה ד' allgemein, so greift dies ohne Zweifel auf den Moment zurück, in welchem überhaupt Gott zuerst seinen gesetzgebenden Willen an den Menschen offenbart hat, also auch die an Adam und Noa geoffenbarten allgemeinen noachidischen Pflichten, so wie die den אבות erteilten Gebote. In der That ist ja auch das ע"ז=Verbot nicht erst die Grundlage des jüdischen, sondern des allgemeinen menschlichen Pflichtkreises, und ebenso geht der Gedanke mit לדרתיכם noch über die mosaische Gegenwart hinüber und schließt auch jedes Gotteswort mit ein, das Gott

durch die Propheten der späteren Zeit zur Offenbarung gelangen ließ (ספרי). Damit ist denn unsere Beziehung zu Gott als eine einheitliche bezeichnet, die keine Auswahl und keine Teilung kennt, und dem Wahn keinen Raum gestattet, als ob man beliebig das spezifisch Jüdische aufgeben und sich auf dem noachidischen Standpunkt des rein Menschlichen halten, als ob man das Mosaische aufgeben und sich ein sogenanntes „Prophetisches" konstruieren könne. Es giebt für uns nur ein Entweder—Oder. Entweder ein ganzer Jude mit dem ganzen Gesetz, oder ganz und gar Gott den Rücken zugewendet. Nicht umsonst hat Gott hier den Abfall von Ihm als identisch mit dem Abfall von seinem Gesetze, oder vielmehr, den Abfall von seinem Gesetze als identisch mit dem Abfall von Ihm bezeichnet, hat einen dem Götzentume sich zuwendenden Abfall eben nur durch den Abfall von seinem Gesetze umschrieben; denn Er kennt für uns keine Verbindung mit Sich als nur vermittelst der Treue an seinem Gesetze (siehe zu Verse 30 und 31).

Im ספרי wird das אשר דבר ד' אל משה nicht als Relativsatz zu את כל המצות האלה, erläutert, sondern: את כל אשר אשר דבר ד' אל משה bildet mit dem folgenden מן היום אשר צוה וגו', כל המצות האלה zusammen den erschöpfenden Inhalt von אשר דבר ד': In Unterscheidung von אשר צוה ד' אליכם ביד משה bezeichnet nämlich: אל משה diejenigen Gottesaussprüche, die uns nicht erst durch Moses überbracht wurden, die uns vielmehr in demselben Momente gebietend zum Bewußtsein kamen, in dem Gott sie zu Moses sprach. Es sind dies die beiden ersten Aussprüche אנכי und לא יהיה לך, die עשרת הדברות, die מפי הגבורה שמענום, die indirekte Anrede an jede Seele in Israel gerichtet — אנכי וגו' אלקיך אשר הוצאתיך, לא יהי' לך וגו' על פני u. s. w. — von jedem in Israel direkt vernommen worden, während in den übrigen Aussprüchen Gott von sich in der dritten Person spricht, somit sie in der Weise an Moses richtet, wie dieser sie und so auch alle folgenden Gesetze dem Volke zu wiederholen hatte. Durch die ersten beiden Aussprüche erhielten wir die Gewißheit, daß כי דבר א' אל כל, durch die folgenden die Gewißheit, daß Gott sich Moses als vermittelnden Überbringers seiner Gesetze an uns bediene. Obgleich קהלכם את כל הדברים האלה, obgleich alle עשרת הדברות von uns am Sinai vernommen wurden, so waren doch nur die ersten beiden in ihrer überwältigenden direkten Anrede so übermächtig dem Volke, daß es der überwältigenden Macht der direkten Gottesanrede sich nicht gewachsen fühlte und sich für den ganzen Verfolg der Gesetzgebung die Vermittlung Moses erbat (5. B. M. 5, 19—24; — siehe ס' באר שבע zu Horioth 8 a). Demgemäß wären durch אשר דבר ד' אל משה nur die beiden direkt empfangenen אנכי und לא יהי' לך, durch את כל וגו' ביד משה die übrigen דברות und der ganze Verfolg der in Schrift und mündlicher Überlieferung uns durch Moses übergebenen Gesetzgebung sowie durch מן היום וגו' alles, was vor Moses und nach Moses von Gott an Adam, Noa, die Patriarchen und die Propheten für uns ausgesprochen ist, bezeichnet. אנכי und לא יהי' לך sind aber die beiden grundlegenden Sätze, die durch alleinige und ausschließende Huldigung Gottes als Lenkers unserer Geschicke und Leiters unserer Thaten den völligen Bruch mit allem Heidentum in jeglicher Form von uns fordern, und zu welchen alle übrigen Gesetze und alles durch die Propheten Gesprochene nur den Kommentar bilden. Es wären dann diese beiden Sätze vielleicht hier darum besonders hervorgehoben, weil es sich eben hier um den durch eine ע"ז-Handlung dokumentierten Gesamtabfall vom Gesetze handelt, und vielleicht ist dies der Sinn des תני אמר קרא אשר דבר ד' אל משה וכתיב אשר צוה ד' אליכם ביד משה הוי אומר זו ע"ז דתנא דבי רבי ישמעאל אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. Es wäre dann das דבי רבי (Horioth daselbst) צוה ע"י nicht blos von der spezielleren Erläuterung des ע"ז-Verbotes allein, sondern von allen

24. וְהָיָה אִם מֵעֵינֵי הָעֵדָה נֶעֶשְׂתָה
לִשְׁגָגָה וְעָשׂוּ כָל־הָעֵדָה פַּר בֶּן־בָּקָר
אֶחָד לְעֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה
וּמִנְחָתוֹ וְנִסְכּוֹ כַּמִּשְׁפָּט וּשְׂעִיר־
עִזִּים אֶחָד לְחַטָּת׃

24. so sei es, wenn von den Augen der Gemeinde es zu einer Unachtsamkeit in That geworden ist, so vollzieht die ganze Gemeinde je einen jungen Stier zum Emporopfer Gott zum Willfahrungsausdruck, und seine Huldigungsgabe und sein Gußopfer nach Vorschrift, und einen Ziegenbock zum Entsündigungsopfer.

מצות zu verstehen, die in weiterem Sinne sich als Konsequenzen des mit אנכי und לא תנא דבי רבי mit יהי׳ לך promulgierten ע״ז-Verbotes begreifen lassen, und fiele dann der Auffassung רבא's oder רבי יהושע בן לוי's, daß ע״ז eben die מצוה ist, die שקולה ככל המצות, in der Idee zusammen.

V. 24. והיה אם מעיני העדה וגו׳ :עיני העדה, die „Intelligenz" der Nation, ist das ב״ד הגדול. Wenn also diese höchste Gesetzesautorität irrtümlich (durch eine שגיה V. 22) das Vollziehen einer עבודה זרה-Handlung als gestattet erklärt und dadurch נעשתה לשגגה, dieser theoretische Irrtum zu einer praktischen Verirrung geworden, d. i. wie es V. 26 heißt: לכל העם בשגגה, es hat die nationale Gesamtheit, oder doch eine die Gesamtheit repräsentierende Majorität — sei es רוב הקהל במיעוט שבטים oder רוב השבטים במיעוט הקהל (siehe 3. B. M. S. 87) — בשוגג die vom ב״ד הגדול als erlaubt erklärte ע״ז-Handlung vollzogen. Es ist dies ganz derselbe Fall, der hinsichtlich aller andern durch הוראת ב״ד הגדול veranlaßten mit כרת verpönten Übertretungen 3. B. M. 4, 13—21 besprochen und für den פר העלם דבר של צבור bestimmt ist. Nur ist das Opfer verschieden. Dort bringt die nationale Gesamtheit, und zwar jeder Stamm, einen פר, also zwölf פרים zum חטאת, und die זקני העדה, das Kollegium der Einundsiebzig spricht durch סמיכה (daselbst 15) ihre besondere Beziehung zu diesen Opfern aus. Hier bringt die nationale Gesamtheit, und zwar jeder Stamm, einen פר zum עולה und einen שעיר zum חטאת, also zwölf פרים zum עולה und zwölf שעירים zum חטאת, und wie bei allen sonstigen קרבנות צבור findet keine סמיכה statt (Horioth 4 b und Menachoth 90 a).

Damit ist denn die Gesamtheitssühne für שגגת ע״ז nicht nur von der entsprechenden Gesamtheitssühne aller übrigen שגגות, sondern überhaupt von allen übrigen שגגות charakteristisch geschieden. Bei allen übrigen שגגות findet die anzustrebende כפרה ihren Ausdruck nur im חטאת, hier aber in עולה und חטאת, und zwar tritt das עולה bedeutsam in den Vordergrund. Während überall sonst das חטאת dem עולה in der Darbringung vorangeht, ist hier das עולה zuerst darzubringen, und das חטאת tritt als sekundär zurück, worauf auch die verkürzte Schreibart, חסר א׳ חטה כתיב, hinweist (Sebachim 90 b).

Die durch פר העלם דבר של צבור zur Sühne kommende Verirrung besteht auch aus einer שגיה und einer שגגה, aus ב״ד הוראת und מעשה הצבור. Allein es geht die שגיה nicht über die שגגה hinaus und fällt in der כפרה mit ihr zusammen. Hier aber ist die שגיה ein theoretischer Abfall vom ganzen Gesetze, wie er ja auch ausdrücklich in den vorangehenden Versen 22 und 23 ausführlich gezeichnet ist, und die שגגה, die eine ע״ז-Handlung, ist nur eine spezielle konkrete Folge davon. Hier treten beide Momente in gesondertem Opfer zur Sühne hin, die שגיה durch עולה, die שגגה durch חטאת, und zwar muß erst das allgemeine Pflichtband mit Gott und seinem Gesetze wieder geknüpft sein, bevor überall von der Sühne des einzelnen Aktes die Rede sein

25. וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל־כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִסְלַח לָהֶם כִּי־שְׁגָגָה הִוא וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת־קָרְבָּנָם אִשֶּׁה

25. Es vollzieht der Priester über die ganze Gemeinde Jisraels Sühne und es wird ihnen verziehen; denn es ist eine Unachtsamkeit, und sie haben ihre Wiederannäherung Gott in einer

---

kann. Rein geistige Verirrungen, הרהורי הלב, finden aber ihre Sühne im עולה, sie entspringen aus nicht gehörig bethätigter Energie des Geistes in Hingebung an die Erkenntnis der Wahrheit, deren Mangel das „Aufkommen" und Sichfestsetzen des Irrtums ermöglicht, wie bezeichnend genug (Jeruschalmi Joma VIII, 7) eben an dem oben V. 22 zitierten העולה על רוחכם וגו' des Ezechiel gelehrt wird, wo die Wahrheit nicht עולה על הרוח ist, da ist der Irrtum עולה (siehe zu 2. B. M. S. 383). Es ist ferner עולה und nicht חטאת der Ausdruck unserer normalen Beziehung zu Gott (siehe 3. B. M. S. 95 und 96), und wenn durch die geistige Verirrung der Nation das ganze Band mit Gott zerrissen ist und nach wieder gewonnener Besinnung aufs neue geknüpft werden soll, so kann diese erneute Bundesschließung in nichts anderem, als im עולה Ausdruck gewinnen. Da tritt denn nun wieder die נסכים-Institution bedeutsam dem עולה zur Seite, und wird ganz eigentlich hervorgehoben: ועשו כל העדה פר בן בקר אחד לעלה לריח ניחח לד' ומנחתו ונסכו כמשפט. Wenn, wie wiederholt angedeutet, das Grundaxiom der jüdischen Wahrheit, אנכי und לא יהי' לך, in den Gedanken aufgeht, Gott als den alleinigen Leiter unserer Thaten und Lenker unserer Geschicke anzuerkennen, so findet ja dieser Gedanke seinen vollsten Ausdruck in עולה und פר מנחתו ונסכו כמשפט. Das עולה huldigt Gott als dem Leiter unserer Thaten, מנחה ונסך als dem Lenker unserer Geschicke, und wenn nach so großer Verirrung die ganze Gesamtheit sich wieder Gott als פר u. s. w. darstellt, so gelobt sie damit, fortan treu im „Dienste" Gottes sich zu bewähren und durch Dahingebung ihres ganzen Wesens und aller ihrer Bestrebungen an die Altarhöhe und das Feuer seines Gesetzes die Erfüllung seines ganzen Willens auf Erden anzustreben und Ihm und nur Ihm allein mit jeder Seite ihres Geschickes und ihrer Glückseligkeit auf Erden zu huldigen. Dann erst kann sich mit Hinblick auf die eine praktische Verirrung das חטאת-Gelöbnis im שעיר anschließen, nicht wieder gedankenlos hinabzusinken von der Höhe, auf welche Gott uns gestellt und שעיר-Festigkeit allen uns von unserem Lenker und Leiter weglockenden Versuchungen entgegenzustellen. Bedeutsam tritt hier bei den ע"ז-Verirrungsopfern das ב"ד als solches völlig zurück und geht ganz in die Nation auf. פר העלם דבר של צבור ist eigentlich das Opfer des ב"ד הגדול, jeder Stamm stellt ihm seinen פר und damit die Mahnung an künftig umsichtigere und einsichtigere Waltung seines Amtes, und durch סמיכה adoptiert das ב"ד הגדול das Opfer als sein חטאת. Mit שגית ע"ז hat aber das ב"ד sich selber aufgehoben; nicht פר חטאת, sondern שעיר חטאת ist das Sühnopfer und bleibt daher ohne סמיכה rein Sühne der Nation, innerhalb welcher dann auch das ב"ד sich wieder mit Gott und seinem Berufe zusammen findet.

ועשו כל העדה פר וגו' ist nach der Halacha (Horioth 4 b) je einen Stier und einen שעיר von jedem Stamm. Diese שעירי ע"ז gehören zu den חטאות פנימיות und werden ganz wie diese behandelt, sie haben הזיה im היכל zum פרכת hin, נתינה כנגד, שפיכה שירים אל יסוד מזבח העולה, בין הבדים על קרנות מזבח הזהב und nach diesen kommen ihre אימורים auf den מזבח und ihr ganzer übriger Körper wird עבודת הדם חוץ למחנה verbrannt (siehe zu 3. B. M. 4, 4—21).

V. 25. והם הביאו את קרבנם אשה לד': das עולה und נסכים, וחטאתם לפני ד': der חטאת פנימית als שעיר הנעשה בפנים.

לַיהוָה וְחַטָּאתָם לִפְנֵי יְהוָה עַל־שִׁגְגָתָם:

Feuerhingebung gebracht, und ihr Entsündigungsopfer vor Gott über ihre Unachtsamkeit.

26. וְנִסְלַח לְכָל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם כִּי לְכָל־הָעָם בִּשְׁגָגָה: ס

26. Der ganzen Gemeinde der Söhne Jisraels und dem in ihre Mitte aus der Fremde Eingetretenen wird verziehen; denn es kam dem ganzen Volke in Unachtsamkeit zu.

שביעי. 27. וְאִם־נֶפֶשׁ אַחַת תֶּחֱטָא בִּשְׁגָגָה וְהִקְרֵיבָה עֵז בַּת־שְׁנָתָהּ לְחַטָּאת:

27. Und wenn eine Person sich in Unachtsamkeit vergeht, so bringt sie eine einjährige Ziege zum Entsündigungsopfer,

---

V. 26. Daß hier bei כפרה שגגת ע״ז für גר הגר בתוכם der insbesondere als סליחה gewürdigt hervorgehoben wird, dürfte vielleicht darin das Motiv haben, daß eben bei einem aus dem Heidentum Eingetretenen eine Abirrung zu ע״ז ernster als Rückfall zu fassen scheinen könnte. כי לכל העם בשגגה, die Gesetzübertretung ist dem ganzen Volke durch eine Verirrung zugekommen.

V. 27. ואם נפש אחת וגו׳. Der ע״ז-Verirrung der Gesamtheit war ein geistiger Gedankenabfall und ein theoretischer Lehrirrtum der Gesamtheitsintelligenz vorangegangen, daher, wie wir zu zeigen versucht, das עולה mit מנחה und נסך, daher auch das חטאת als חטאת פנימית. Nicht freilich das ב״ד הגדול als פר, sondern die Nation in ihren Stämmen als שעיר hatte durch מתנות und הויות im היכל sich zu mahnen und zu geloben, fortan mit männlicher Festigkeit der ihnen in den ברי הארון entgegen harrenden Aufgabe als Fortträger des göttlichen Gesetzes durch Wartung des in Lehre und Übung dem Gesetze zu zollenden Schutzes (הויות על הפרכת כנגד ברי הארון) zu genügen, und nur auf den Höhen des gottgewiesenen Ideals die Gesamtblüte des materiellen und geistigen Heiles der Nation zu erwarten (מתנות על קרנות מזבח הזהב). Die Aufgabe, die im normalen Fortbestand der Nation vom Amte des כהן המשיח und des ב״ד הגדול im Auftrag der Nation zu lösen ist, tritt da, nach momentaner Störung der Nationalbeziehung zu Gott durch ע״ז-Verirrung der Nation, beim Wiederaufbau dieser Beziehung in ihrer Ursprünglichkeit an die Nation zurück. Die Nationalstämme mit ihren zwölf שעירים stellen sich im היכל als Wächter und Träger der פרכת- und מזבח הקטרת-Aufgabe ein. ואם נפש אחת תחטא בשגגה, wenn aber nicht die Gesamtheitsintelligenz eine Gesamtheitsverirrung erzeugt hat, sondern eine ע״ז-Verirrung als individuelle Gesetzübertretung zur Sühne steht, — und das ist es immer, sobald הוראת ב״ד הגדול oder שגגת רוב הצבור fehlt —, so ist שגגת ע״ז wie jedes andere שגגת יחיד in איסורי כרת durch חטאת חיצונית (3. B. M. 4, 27 f.) zu sühnen und unterscheidet sich nur dadurch, daß dort zwischen שעירת עזים und כבשה die Wahl gelassen ist, hier aber נידון בקבוע (ספרי) ist sein Opfer fixiert עז בת שנתה. Einer ע״ז-Verirrung gegenüber wird von „jedem im Volke" die שעיר-gleiche Selbständigkeit und Festigkeit erwartet, die nicht in שגגה, nicht in sorglose Gedankenlosigkeit verfällt und vor Verirrungen in solcher Tragweite geschützt sein sollte. Selbst einer von höchster Autorität ausgehenden Irrlehre gegenüber, יחיד שעשה בהוראת ב״ד, bleibt der einzelne, der sie befolgt, der Verantwortung vor Gott nicht enthoben, יחיד שעשה בהוראת ב״ד חייב (Horioth 2 b), ein Grundsatz, dessen ernsteste Beherzigung vielleicht keiner Zeit also von Nöten war, als unserer so gerne

28. וְכִפֶּר הַכֹּהֵן עַל־הַנֶּפֶשׁ הַשֹּׁגֶגֶת בְּחֶטְאָהּ בִּשְׁגָגָה לִפְנֵי יְהוָה לְכַפֵּר עָלֶיהָ וְנִסְלַח לָהּ׃

28. und es vollzieht der Priester über die unachtsame Person, indem sie in Unachtsamkeit sich vergangen, Sühne vor Gott und es wird ihr verziehen.

29. הָאֶזְרָח בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם תּוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם לָעֹשֶׂה בִּשְׁגָגָה׃

29. Der Eingeborene unter Jisraels Söhnen und dem unter sie aus der Fremde Eingetretenen, eine Lehre soll euch für denjenigen sein, der etwas in Unachtsamkeit verübt.

30. וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר־תַּעֲשֶׂה ו בְּיָד רָמָה מִן־הָאֶזְרָח וּמִן־הַגֵּר אֶת־יְהוָה הוּא מְגַדֵּף וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמָּהּ׃

30. Die Person aber, die es mit gehobener Hand thut, von Eingeborenen oder aus der Fremde Eingetretenen einer, der spricht damit Gottes Lästerung aus, und diese Seele wird entwurzelt aus ihres Volkes Mitte.

---

hinter irrige Rabbiner- oder Rabbinerversammlungserklärungen ihr Gewissen verschanzenden Zeit, und der vielleicht auch in der dageschlossen Schreibung des בחטאה בשגגה seine Andeutung im Texte gefunden. Auch wenn „die Person" bei der Versündigung nicht ganz und nicht allein hervortritt, indem eine ihr unter dem Schein einer Autorität gewordene Irrlehre die Mitschuld trägt, auch dann bleibt sie כפרה-bedürftig vor Gott. Wie aber bei שגגת ע"ז של צבור das ב"ד הגדול als solches im Opfer nicht zum Ausdruck gelangt und daher nicht פר, sondern שעיר das National-חטאת bildet, also schwindet auf dem Boden der ע"ז-Verirrung jedes Amt und jede Würde des einzelnen, und weder כהן משיח noch נשיא hat, wie bei den übrigen חטאת יחיד, einen besonderen Opferausdruck (3. B. M. 4, 3 u. 22), sie sind vielmehr im חטאת יחיד של ע"ז dem geringsten יחיד im Volke gleich und erscheinen als שעירה, nicht als שעיר vor Gott. ובעכו"ם היחיד והנשיא ומשיח מביאין שעירה (Horioth 9 a).

V. 29. תורה אחת יהי' לכם לעשה בשגגה האזרח וגו' (siehe zu V. 26). — durch diese Verallgemeinerung der hier gegebenen gesetzlichen Bestimmungen wird die hier behandelte ע"ז-Verirrung exemplifikatorisch für die חטאת-Pflicht bei שגגות im allgemeinen. Die hier בשוגג mit חטאת-Pflicht belegte ע"ז-Versündigung ist, wie das folgende והנפש אשר תעשה ביד רמה u. s. w. ausspricht, במזיד mit כרת verpönt; sie ist ferner eine Versündigung, die, wie ebenfalls dabei hervorgehoben wird, אשר תעשה u. s. w., die durch eine thätige Handlung, nicht durch eine Unterlassung verübt wird; daher der Kanon: הוקשה כל התורה כולה לע"ז מה ע"ז דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת אף מה ע"ז שב ואל תעשה אף זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, כל דבר שחייבין על und ferner כל שב ואל תעשה (Sabbat 69 a, הוסף' daselbst, Kerithoth 3 a). Daher sind alle Gesetzesübertretungen, die nicht כרת verpönt sind, von der חטאת-Pflicht ausgeschlossen, und daher sind auch פסח und מילה, obgleich mit כרת verpönt, doch nicht חטאת-pflichtig, weil deren Versündigung in Unterlassen von Geboten, nicht in Verübung von Verbotenem besteht. Ebenso ist מגדף, Gotteslästerung ausgeschlossen, dessen Versündigung, obgleich mit כרת verpönt und Übertretung eines Verbotes, dennoch nicht, wie ע"ז in einer Handlung מעשה, sondern in Worten besteht (Kerithoth 2 a; — siehe 3. B. M. S. 71).

V. 30. והנפש אשר וגו' ביד רמה bezeichnet die herrenlose Selbständigkeit, הרים יד ב־ ist Empörung (vergl. 2. B. M. 14, 8). Hier im Gegensatz zu der vorhergehend

31. כִּי דְבַר־יְהוָה בָּזָה וְאֶת־מִצְוָתוֹ

31. Denn ein Wort Gottes hat er verachtet, hat ein Gebot von Ihm

---

besprochenen שגגה ist es einfach מזיד: die bewußtvolle Gesetzübertretung (Sabbat 68 b und 69 a). Allein עבודה זרה במזיד, ein mit Bewußtsein geübter Götzen dienender Akt wird durch die Bedeutung des Aktes selbst zum מרד, zur Empörung gegen Gott, und זדון עבודה זרה wird: יד רמה. — מגדף. Was גדף in bezug auf Gott heißt, das ist aus Kön. II. 19, 6 u. 22 mit Hinblick auf 18, 32—36 ersichtlich, wo die Sendlinge des assyrischen Königs Gott in ohnmächtiger Nichtigkeit allen Göttern des Heidentums gleichgestellt hatten und diese vernichtende Leugnung Gottes גידוף genannt wird. Ezech. 20, 27 wird auch der von Israel in dem ihm verliehenen Lande den Göttern dargebrachte Opferdienst גדף את ד' genannt. Vielleicht ist גדף mit קטף, Abknicken, und קטב, Töten, verwandt (vergl. נקב). Es heißt hier nun: Wer aber auch nur eine solche ע"ז-Handlung, hinsichtlich deren selbst bei einem ב"ד הגדול ein Irrtum möglich ist (und auf eine solche weist ja der Zusammenhang hin), mit Bewußtsein übt, der hat schon damit גידוף vollendet, Gott negierende Lästerung ausgesprochen. Offenbar ist hier גידוף das Umfassendere, Höhere, und es wird hier auch nur eine vereinzelte ע"ז-Handlung, mit Bewußtsein geübt, גידוף gleichgestellt. ברכת ד' ist גידוף und jede ע"ז-Handlung wird als vollendetes גידוף erklärt. Das Verhältnis von ע"ז zu ברכת ד' wird Kerithoth 7 b, um den heiligen Gottesgedanken vor blasphemierendem Anhauch des Sprachausdrucks zu schonen, sinnig mit Lautanklang von גדף und גרף, an einem konkreten Objekte veranschaulicht. ע"ז, heißt es daselbst, ist: באדם האומר לחברו גירפת הקערה ולא חיסרת, du hast aus dem Gefäße seinen Inhalt völlig genommen, hast aber das Gefäß selbst nicht angegriffen. ברכת ד' ist aber: כאדם האומר לחברו גירפת הקערה וחיסרת, du hast das Gefäß ausgerieben und hast es selbst damit angegriffen, nach der Lesart im ספרי: גררה את כל הקערה כולה ולא שיירת ממנה כלום, du hast das ganze Gefäß damit aufgerieben. ע"ז wendet die Gott allein gebührende Anerkennung und Diensthingebung einem andern zu, entzieht Gott das Ihm Gebührende, meint aber vielleicht, damit Gottes Anerkennung an sich unangetastet zu lassen. ברכת ד' wendet sich aber direkt Gott ב"ה mit vollendeter lästernder Negierung entgegen. ע"ז ist kontradiktorischer Gegensatz, ברכת ד' konträrer, כופר בעיקר. Wenn hier nach der als Halacha rezipierten Lehre der חכמים unter מגדף את ד' מברך zu verstehen ist, und hier gesagt ist, daß עובד ע"ז במזיד mit einem מברך את ד' identisch ist, so ist damit eben gesagt, daß das Verbrechen des עובד ע"ז, der damit nur einer ע"ז auch eine עבודה zuwenden wollte, weit über den äußeren Schein seiner Absicht hinausgehe, indem mit jeder עבודה זרה zugleich eine völlige Gottesverneinung vollzogen werde. Er wollte גורף את הקערה sein und גירה ולא שייר ממנה כלום. Es fließt dies aus dem קנא-Begriff, aus der Ausschließlichkeit des Gotteseinheitsgedankens. Indem ferner hier ע"ז als identisch mit ברכת ד' erklärt wird, für ע"ז aber hier כרת ausgesprochen ist, so hat das Gesetz durch die Erklärung: לא בא הכתוב אלא ליתן כרת במברך את ד' implizite מברך את ד' auch mit כרת belegt, הוא מגדף (Kerithoth 7 b). Das mit סקילה verpönte Verbrechen des מברך את השם ist bereits 3. B. M. 24, 13 f. besprochen, und ist hier dafür כרת ausgesprochen, wenn es במזיד ohne עדים והתראה geschehen. Obgleich jedoch מגדף mit כרת verpönt ist, so ist es doch בשוגג nicht חטאת-pflichtig, weil אין בו מעשה (siehe הל' שגגות רמב"ם ל"מ 1, 2 daselbst) ebenso wie ja auch עובד ע"ז בשוגג, von welchem ja die כרת-Bestimmung auf מגדף übertragen wird, nur חטאת-pflichtig ist, wenn es במעשה geschehen.

V. 31. כי דבר ד' בזה וגו'. Eingeleitet wurde dieser Gesetzesabschnitt von שגגת וזדון ע"ז (Verse 22 u. 23) durch Supponierung eines Abfalls vom Gesetze, der in der

הֻפַּר הִכָּרֵת ו תִּכָּרֵת הַנֶּפֶשׁ הַהִוא עֲוֹנָהּ בָּהּ: פ

unwirksam gemacht, entwurzelt, entwurzelt wird diese Seele, ihre Sünde kehrt wider sie.

V. 24 f. besprochenen ע״ז=Verirrung nur zu einem konkreten Ausdrucke kommt. Es war damit schon das ע״ז=Verbrechen in seiner eigentlichen Schwere als ein Abfall vom ganzen Gesetze gekennzeichnet, כל המורה בע״ז כאלו כופר בכל התורה כולה, und wie sehr eben dieser von ע״ז involvierte Gesetzesabfall und nicht eigentlich, wie man meinen dürfte, die Gott ב״ה entgegengerichtete Höhnung, das eigentliche Moment bildet, in welchem das ע״ז=Verbrechen gipfelt, das spricht sich eben in diesen einleitenden Sätzen aus, in welchen die ganze uns verpflichtende Gottesoffenbarung in ihren umfassenden Teilen und Stadien vergegenwärtigt wird. Es steht dies ja so sehr im Vordergrund, daß das ע״ז Vergehen und Verbrechen nur in der Umschreibung als Abfall vom Gesetze ausgedrückt ist. Dem entsprechend schließt nun auch dieser ע״ז=Gesetzesabschnitt und motiviert das über עובד ע״ז und מגדף ausgesprochene כרת durch: כי דבר ד׳ בזה ומצותו הפר הכרת תכרת וגו׳, und legt damit das größte Gottessiegel an Gottes Gesetz! Die כרת=Strafe ereilt selbst den Götzen Dienenden und Gotteslästerer in letztem Grunde, nicht weil er Götzen gedient und Gott gelästert, sondern weil er damit ein Gotteswort gehöhnt und ein Gottesgebot als nichtig behandelt, weil er mit Bewußtsein dem Gotteworte: אנכי ולא יהי׳ לך und dem Gottesgebote לא תקלל אלקים zuwider gehandelt, und weil ein bewußtvolles Zuwiderhandeln gegen diese Gebote das gewöhnliche מזיד überschreitet und zum להכעיס und מרד, zum הרים יד, zur „Handhebung" gegen Gott und sein Gesetz sich gestaltet. Damit ist denn nicht die objektiv metaphysische Erkenntnis oder Leugnung Gottes, sondern die subjektiv sittliche Anerkennung oder Nichtanerkennung Gottes, die Anerkenntnis oder Leugnung seiner Beziehungen zu uns, in welche Er durch Erteilung seines Gesetzes zu uns getreten, und die eben in diesem Gesetze und durch dieses Gesetz uns zum Bewußtsein gebracht, kurz die Anerkennung oder Leugnung Gottes als unseres Gottes, wie dies ja sein אנכי ד׳ אלקיך, nicht אנכי ד׳ אלקים, grundlegend promulgiert hat, sie ist damit als dasjenige bezeichnet, womit überhaupt unsere Beziehung zu Gott steht oder fällt (siehe 2. B. M. S. 194 f.)

In diesem allen findet dann der Satz: מין אוכל נבלות להכעיס oder מומר (Aboda Sara 26 b), daß, wer nicht aus Leidenschaft (תיאבון), sondern aus grundsätzlicher Gesetzesverhöhnung (להכעיס) auch nur eines der göttlichen Gesetze übertritt, in die Kategorie der von Gott und seinem Gesetze überhaupt Abgefallenen gehört, seine volle Begründung. Ausdrücklich ist hier ע״ז als זדון ביד רמה geübtes Höhnen eines Gotteswortes und Nichtachten eines Gottesgebotes, כי דבר ד׳ בזה ואת מצותו הפר, in seiner Tiefe verpönt, und steht nur darin ע״ז spezialisiert, daß hier, der Natur des Verbrechens zufolge, schon ein gewöhnliches מזיד להכעיס, zu einem מרד ביד רמה geübten erwächst (siehe ב״י ר״ד סוף סי׳ רסח). Jede להכעיס=Übertretung des göttlichen Gesetzes ist aber ebenso eine יד רמה, eine gegen Gott und sein Gesetz „erhobene Hand" und steht in gleicher Kategorie.

Daher denn auch der (Sanhedrin 99 a) überlieferte Satz: כי דבר ד׳ בזה זה האומר אין תורה מן השמים ואפילו אומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מפסוק זה שלא אמרו הקב״ה אלא משה מפי עצמו והו כי דבר ד׳ בזה ואפילו אמר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדקדוק זה מק״ו זה מגז״ש זו והו כי דבר ד׳ בזה, d. h. wer die Gesetzoffenbarung von Gott leugnet, und wenn er auch die Göttlichkeit der ganzen תורה zugesteht, bis auf einen Vers, den er Moses und nicht Gott zuschreibt, und wenn er auch nur eine Gesetzausdrucksnuance, die hermeneutische Gültigkeit eines קל וחומר, einer גזרה שוה leugnet, der verfällt dem Begriffe, der mit כי דבר ד׳ בזה ausgedrückten Gesetzeshöhnung. Nicht umsonst steht der Begriff der Offenbarung nach allen ihren Be-

32. וַיִּהְיוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים בְּיוֹם הַשַּׁבָּת׃

32. Jisraels Söhne waren in der Wüste, da fanden sie einen Mann, Hölzer zusammenlesend am Sabbattage.

---

standteilen als: תשב"כ, תשב"פ, Vormosaisches: אדם נח אבות, Nachmosaisches: נביאים umfassend, an der Spitze dieses Abschnittes. Wer auch nur Ein דבר von diesen דברי ד', Eine מצות ד' von diesen leugnet, von dem spricht das Gesetz: כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר!

הפר. הפר kommt meist in Verbindung mit ברית, עצה, מחשבה, נדר vor und bedeutet die Störung und Vereitelung dessen, was geschehen sollte. הפר מצוה ist daher: ein Gebot nicht allgemein, aber für sich unwirksam machen, es für sich nicht vorhanden sein lassen, ihm die Verpflichtungskraft versagen, seiner Wirkung mit Trotz entgegentreten.

עונה בה. Seine Feindschaft gegen Gottes Gesetz ist vergeblich. Gottes Gesetz bleibt in seiner heiligen Unantastbarkeit bestehen, aber auf ihn fällt sein Verbrechen zurück: er hat mit der Höhnung des Gesetzes sich um seine Zukunft gebracht: הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה. — Daher auch עונה wohl רפה (siehe 3. B. M. S. 438).

V. 32. Das vorangehende Gesetz hatte die ע"ז=Versündigung als Abfall von Gott und seinem Gesetze behandelt, und in dem darauf bezüglichen Opfer liegt der Schwerpunkt auf der Huldigung Gottes als Leiters unserer Thaten und Lenkers unseres Geschickes, wie dies in עולה und מנחה ונסך zum Ausdruck gelangt. Es schloß zugleich mit Besprechung des Falles, daß das ע"ז=Verbrechen במזיד, aber ohne עדים והתראה geschehen und so sich der menschenrichterlichen Kognition entziehe, aber dem göttlichen Gerichte verbleibe, das כרת über ע"ז und ברכת ד' verhänge.

Nun giebt es aber noch eine Mizwa, in welcher Gott eine Handlung, oder vielmehr eine Unterlassung zu einer Bekenntnisthat unserer Gotteshuldigung zugleich als Gebieters über unsere Geschicke und unsere That gemacht hat, so daß deren Leistung: Huldigung, und deren Versagung: Verleugnung der Gottesherrschaft über Geschick und That ausspricht, deren Höhnung daher ebenso wie ע"ז und מגדף mit כרת und סקילה verpönt ist, und diese מצוה ist: שבת. Indem der Sabbat auf Gottes Geheiß unserem Schaffen Einhalt gebietet, legen wir mit dieser einzigen שביתה unsere That und unsere Welt zu gleicher Zeit Gott zu Füßen. Unser Nichtschaffen am Sabbat ist eben diese Doppelhuldigung, wie ein jedes Werkschaffen am Sabbat eine Doppelleugnung der Gottesherrschaft ist. In innigstem Zusammenhange steht daher der hier folgende konkrete Vorgang eines חילול שבת mit den vorangehenden Gesetzen und Vorgängen, und zwar sehen wir da dieselben בני ישראל, dieselbe עדה, dasselbe Volk, das wir im Beginne dieses Abschnittes in vollendetem Aufruhr gegen Gott und seine Leitung erblicken, wieder gesinnungstreu, und obgleich במדבר, obgleich für sein gegenwärtiges Geschlecht dem hoffnungslosen Wandern in der Wüste verfallen, doch sich seiner gotthuldigenden Aufgabe wieder bewußt und die Huldigung Gottes und seines Gesetzes mit Ernst gegen alle seine Angehörigen vertreten. Die einleitenden Worte: ויהיו בני ישראל במדבר, sowie die ganze Fassung dieses Berichtes, verglichen mit dem des מקלל im 3. B. M. 24, 10 f., weist darauf hin, daß hier auf die stattgefundene Initiative des Volkes ein besonderer Nachdruck gelegt ist. Es heißt nicht: ויצא איש ויקושש עצים ביום השבת ויביאו אותו אל משה וגו', sondern: ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו וגו' ויקריבו אתו המצאים אתו וגו', damit richtet der Bericht unser Augenmerk offenbar mehr auf die Thätigkeit der Söhne des Volkes und deren Intervention zur Vertretung des Gesetzes als auf den Verbrecher.

מקשש עצים (siehe 2. B. M. 5, 7). Wir haben es dort zweifelhaft gelassen, ob קשש verwandt mit קצץ, גזז, schneiden, kurzschneiden, oder verwandt mit גשש, herum-

33. וַיַּקְרִיבוּ אֹתוֹ הַמֹּצְאִים אֹתוֹ

33. Da brachten ihn diejenigen, welche ihn Hölzer zusammenlesend

---

tasten, etwas Greifbares auflesen, ursprünglich bedeutet. So bleibt es auch (Sabbat 96 b) zweifelhaft, in welcher מלאכה das Sabbatverbrechen des מקושש bestanden, ob מעמר, ob im Schneiden, Auflesen oder Transportieren der Hölzer vier Ellen im רשות הרבים (siehe 2. B. M. S. 506 f.). War es dies letztere, so dürfte die einleitende Bemerkung: ויהיו בני ישראל במדבר in sehr wesentlicher Beziehung zu dem ganzen Ereignis stehen. Es ist nämlich aus Sabbat 6 b ersichtlich, daß מדבר, die Wüste, an sich nicht den Charakter eines Gesamtheitsraumes, רשות הרבים, hat, und nur בזמן שישראל שרויין במדבר, durch Israels Anwesenheit und während derselben die Bedeutung als רה"ר hatte. Durch die Notiz ויהיו בני ישראל במדבר dürfte somit der Handlung des מקושש, vorausgesetzt, daß diese in העברת ד' אמות ברה"ר bestanden, erst die Gesetzwidrigkeit begründet, und damit zugleich dem Irrtum vorgebeugt sein, daraus einen Präzedenzfall zur Beurteilung der מדבר בזמן הזה herzuleiten. Wir knüpfen hieran noch eine Bemerkung. Wenn nach der rezipierten Halacha der Sabbat die einzige Institution ist, deren Verletzung erst durch die Öffentlichkeit, פרהסיא, in der sie geschieht, zu der ע"ז-gleichen Prägnanz gesteigert wird, und מומר לחלל שבת בפרהסיא, ebenso wie מומר לע"ז als מומר לכל התורה כולה zu achten ist (Chulin 5 a): so dürfte eben hier, wo durch die Zusammenstellung mit dem Vorhergehenden diese Gleichheit des חילול שבת mit ע"ז hervortritt, die Bemerkung, daß בני ישראל an der Stelle des Verbrechens gegenwärtig waren und das Verbrechen in deren Gegenwart, המצאים אתו מקשש עצים (siehe V. 33) verübt wurde, von wesentlichster Bedeutung sein. Bedenken wir, daß der Begriff der Öffentlichkeit, פרהסיא, פרסום, nicht auf die konkrete Anwesenheit von עשרה ישראל beschränkt, sondern auch dann gegeben ist, wenn der Verbrecher weiß, daß seine That publik wird, יודע שיתפרסם (Aboda Sara 74 b; שו"ת מהריק 160), so ist ja eben wie hier, jedes der menschlichen Strafgerechtigkeit verfallende חילול שבת eben ein solches, das im Anblick der Publizität verübt worden und somit der ע"ז gleich steht. Die עדים והתראה, die dem Verbrecher Gesetz und Strafe entgegenhalten, vergegenwärtigen ihm ja im Augenblick der That die größte Öffentlichkeit der Gesamtheit, deren Tribunal er sich ja mit seinem אף על פי כן preisgiebt und in deren Vergegenwärtigung er mit Bewußtsein das Verbrechen begeht. Der Nachdruck daher, den, wie eben bemerkt, unsere Stelle auf die Gegenwart der בני ישראל bei dem Verbrechen des מקושש legt, dürfte daher wohl geeignet sein, die gesetzliche Thatsache zu motivieren, daß nur חילול שבת בפרהסיא dem ע"ז-Verbrechen gleichgestellt wird. Vielleicht ist dies auch der Sinn des schwer erklärlichen Satzes des ר' יצחק im ויקריבו אותו המצאים אותו מקשש וכו' מגיד שהתרו בו מעין ספרי zum folgenden Verse: ר' יצחק אומר אינו צריך וכו' ומה ת"ל ויקריבו מלמד מלאכתו מכאן לכל וכו' darauf: שהתרו בו ואחר כך הקריבו. Es dürfte nach Obigem ר' יצחק haben sagen wollen, es stehe hier das המצאים אותו מקשש (siehe zu V. 33) nicht, um hier die bereits anderweitig resultirende Lehre von der bei jeder Kriminalzeugenfunktion notwendigen התראה zu geben, sondern um das fortan zu konstatiren, daß bei dem מקשש die zu dessen Vorführung vor das Gericht notwendige התראה im Momente der Thatverübung geschehen, sein Verbrechen somit ein חילול שבת בפרהסיא gewesen, woraus dann weiter die gesetzlich wichtige Folgerung sich ergiebt, daß aus der hier gegebenen Zusammenstellung mit ע"ז eine solche Gleichstellung nur für חילול שבת בפרהסיא zu entnehmen sei.

V. 33. ויקריבו אתו המצאים וגו', durch diese wiederholte Bezeichnung des Subjekts: „המצאים אתו מקשש עצים" ist nach Sanhedrin 41 a das Finden zu dem Begriffe des

מְקֹשֵׁשׁ עֵצִים אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֶל כָּל־הָעֵדָה׃

34. וַיַּנִּיחוּ אֹתוֹ בַּמִּשְׁמָר כִּי לֹא פֹרַשׁ מַה־יֵּעָשֶׂה לוֹ׃ ס

fanden, zu Mosche, zu Aharon und zu der ganzen Gemeinde.

34. Diese legten ihn in Gewahrsam; denn es war nicht erklärt, was ihm zu geschehen habe.

„Befindens" erhöht. Sie trafen ihn nicht nur die Handlung übend, sondern fanden, daß er die Handlung übte, daß sie ihm in vollem Maße zugerechnet werden konnte, d. h. daß er sie mit vollem Bewußtsein ihres ungesetzlichen Charakters und ihrer Folgen übte, ein Befund, der nur durch Fortsetzung der Handlung nach vorangegangener Warnung, התראה, sich ergeben konnte: שהתרו בו ועדין הוא מקשש (vergl. 2. B. M. S. 237 und 3. B. M. 20, 17).

V. 34. ויניחו אתו במשמר, es ist dies eine Untersuchungshaft, die auch 2. B. M. 21, 19 vorausgesetzt ist. כי לא פרש מה יעשה לו. פרש: siehe zu 3. B. M. 24, 12. Daselbst beim מקלל heißt es: לפרש להם על פי ד', es war über die Strafbarkeit der Handlung überhaupt noch nichts ausgesprochen. Hier aber: כי לא פרש מה יעשה לו; daß er einer Strafe und zwar einer Todesstrafe verfallen war, war nicht zweifelhaft, es war ja bereits מחלליה מות יומת (2. B. M. 31, 14) ausgesprochen, es war nur zweifelhaft מה יעשה לו, welche Todesstrafe an ihm zu vollziehen wäre. יודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה שנא' מחלליה מות יומת אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג (Sanhedrin 78 b). Gleichwohl war die התראה in gesetzlicher Vollkommenheit geschehen, denn es genügt, daß ihm die Todesstrafe überhaupt, wenn auch nicht die spezielle Todesstrafe, vorgehalten worden (daselbst 80 b). Nach der Ansicht des ר' יהודה ist aber jede התראה mangelhaft, die nicht unter Nennung der speziellen Todesart geschehen, und wäre dann die Hinrichtung des מקושש eine nicht maßgebende הוראת שעה nach göttlichem Ausspruch gewesen. In dieser Ansicht des ר' יהודה findet vielleicht der ספרי z. St: מות יומת האיש לדורות רגום אותו באבנים לשעה eine Erklärung, es hieße: normal todesschuldig ist ein מקושש erst von nun an, da dessen Todesart spezialisiert ist und die künftigen התראות rite geschehen können; gleichwohl soll auch dieser, obgleich die התראה mangelhaft gewesen, als הוראת שעה durch Steinigung hingerichtet werden. מקלל, bei welchem die התראה überhaupt nicht auf Todesstrafe lauten konnte, war jedenfalls הוראת שעה (daselbst 78 b).

Daß, obgleich bereits der Gesetzesausspruch מחלליה מות יומת vorlag, und jede allgemein ausgesprochene Todesstrafe, sobald sie nicht näher spezialisiert ist, סתם מיתה, auf חנק lautet (siehe 3. B. M. S. 448), dennoch über die an dem מְקוֹשֵׁשׁ zu vollziehende Hinrichtungsart ein Zweifel obwalten konnte, erklärt תוספו' (Sanhedrin 78 b und Baba Bathra 119 a) durch die begriffliche Verwandtschaft von חילול שבת בפרהסיא mit עבודה זרה, welche Moses die Vermutung nahe legte, daß auch ihre Strafe eine gleiche sein würde, und tritt auch hier wieder die nahe Beziehung dieser פרשת מקשש mit der vorangehenden פרשת ע"ז hervor.

ספרי enthält zu den einleitenden Worten: ויהיו בני ישראל במדבר den Satz: בגנות ישראל הכתוב מדבר שלא שמרו אלא שבת ראשונה ושניה חיללו. Erwägt man, daß מחלליה מות יומת ja jedenfalls erst nach מתן תורה ausgesprochen war, so kann ספרי unmöglich mit diesem שבת ראשונה auf die Sabbatgesetzgebung beim Manna zurückblicken, sondern kann nur auf den Sabbat nach מתן תורה sich beziehen, wo ja zuerst das umfassende לא תעשה כל מלאכה geboten ward. Dürfte es ja noch zweifelhaft sein, ob überhaupt vor מתן תורה schon חולש und מעמר verboten gewesen, und

35. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה מוֹת יוּמַת הָאִישׁ רָגוֹם אֹתוֹ בָאֲבָנִים כָּל־הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה׃

35. Da sagte Gott zu Moſche: Der Mann werde hingerichtet, es bewerfe ihn mit Steinen die ganze Gemeinde außerhalb des Lagers.

36. וַיֹּצִיאוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ בָאֲבָנִים וַיָּמָת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃ פ

36. Die ganze Gemeinde führte ihn außerhalb des Lagers hinaus, und ſie bewarfen ihn mit Steinen ſo, daß er ſtarb, wie Gott Moſche geboten hatte.

מפטיר. 37. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

37. Da ſagte Gott zu Moſche:

38. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל־כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם לְדֹרֹתָם וְנָתְנוּ עַל־צִיצִת הַכָּנָף פְּתִיל תְּכֵלֶת׃

38. Sprich zu Jisraels Söhnen und ſage es ihnen ſo, daß ſie ſich Sproſſen an die Ecken ihrer Kleider machen für ihre Nachkommen, und ſollen ſie an die Sproſſen der Ecke einen Faden himmelblauer Wolle geben.

ſich das Verbot auf weiter als auf הוצאה und בישול אפיה erſtreckt habe. Einige der von Miſrachi zu V. 32 erhobenen Schwierigkeiten, dürften vielleicht durch dieſe Bemerkung ſich erledigen.)

VV. 35 u. 36. מחוץ למחנה, כל העדה, רגום אתו וגו', ויאמר וגו'. Beim מקלל 3. B. M. Kap. 20, 2 und zu Kap. 24, 13. 14. 16 u. 23). — ויאמר וגו'. 3. B. M. 24, 13 in dem ganz ähnlichen Falle heißt es: וידבר ד' וגו', es war dort eine ganz neue geſetzliche Beſtimmung ausgeſprochen, Todesſtrafe war über den מברך השם noch nicht verhängt, daher וידבר ד' וגו'. Hier war nur das bereits ausgeſprochene ויאמר ד' וגו' zu erläutern, daher מות יומת.

V. 37. ויאמר ד' וגו'. Höchſt ſelten werden Geſetzbeſtimmungen mit ויאמר eingeleitet. Wo dies geſchieht, ſind es in der Regel Erläuterungen bereits gegebener Geſetze wie: ויאמר וגו' אך את שבתתי וגו' (2. B. M. 12, 43), ויאמר וגו' זאת חקת הפסח (daſelbſt 31, 12), ויאמר וגו' im eben vorangegangenen V. 35, oder Konſequenz eines vorangegangenen Ausſpruchs, wie: וידבר וגו' אחרי מות וגו' ויאמר וגו' (3. B. M. 16, 1 und 2), oder es knüpft folgende Geſetzausſprüche an vorangegangene Ereigniſſe an, wie ויאמר אל אהרן אתה וגו' (4. B. M. 18, 1), wie endlich der allererſte Geſetzesausſpruch an Moſes ויאמר וגו' החדש הזה וגו' (2. B. M. 12, 1), womit eben das Geſetz als das Ziel aller vorangegangenen Ereigniſſe und Gotteswaltungen angekündigt wird (über 3. B. M. 21, 1 ſiehe daſelbſt). Auch hier knüpft das ויאמר וגו' das damit eingeleitete Gebot nicht nur an das unmittelbar vorangehende Ereignis an, ſondern es dürfte, wie wir ſehen werden, überhaupt als zuſammenfaſſendes Reſultat aller in dieſem שלח לך-Abſchnitte enthaltenen Ereigniſſe und Geſetze ſich darſtellen.

V. 38. דבר וגו' ואמרת וגו' ועשו להם וגו'. Wie wir bereits Jeſchurun V, S. 313 bemerkt, würde als apodiktiſches Gebot der Ausſpruch: דבר וגו' ויעשו להם וגו' gelautet haben. ועשו kündigt die Erfüllung des hier folgenden als ein infolge der von Moſes ihnen zu gebenden Belehrungen und Erläuterungen, des ואמרת אליהם, mehr von ſelbſt zu erwartendes Ergebnis an. Bringe ihnen alles Bisherige und das daran ſich knüpfende Folgende ſo zum Bewußtſein und zur Beherzigung, daß ſie gerne ſich Ziezith an ihre

Gewänder machen, wie ich ihnen empfehle. Menachoth 42 a wird an dem Ausspruch דבר וגו' אל בני ישראל וגו' ועשו וגו' die Lehre festgehalten, daß die ציצית auch nur durch einen ישראל herzustellen sind, ציצית בנכרי פסולה, und ebenso Sucka 9 a, daß ציצית גזולה פסולה, denn ועשו להם משלהם. So wie an גדילים העשה לך (5. B. M. 22, 12), daß בעינן טויה ועשיה לשמה, daß die ganze Herstellung der Ziezith, das Spinnen sowohl als Anknüpfen an das Gewand zum Mizwazwecke geschehen sein müsse.

ציצית von צוץ (verwandt mit זוז, שוש, סום): die aus einem Innern hervordrängende Bewegung daher: ציץ verb. das Hervortreiben von Pflanzenteilen aus Stamm und Ästen, sprossen, blühen, und als Substantiv: Sprosse, Blüte. Am tierischen Körper: Flügel und ציצת: Locke, dann auch ציץ, das an der Stirn des Hohenpriesters hervorstehende Diadem, wie rabbinisch זיז ein Vorsprung. הציץ: das durch ein Gitter hindurch dringende Blicken. Hier nach der Halacha: „aus dem Gewande hervorsprießende" Fäden, אין ציצת אלא יוצא, das Wort ציצת bedeutet nichts, als ein aus einem andern Herausgehendes (Menachoth 41 b), אין ציצת אלא ענף, Ziezith bezeichnet Fädensprossen, wie es Ezech. 8, 3 יקחני בציצת ראשי die Haarlocke bedeutet (daselbst 42 a).

על כנפי בגדיהם, nicht על בגדיהם überhaupt, sondern: על כנפי בגדיהם, da, wo das Gewand aufhört, sollen die ציצת beginnen, sie sollen eben das aus dem Gewande Hervorsprossende sein. Sie sollen daher an die Gewandecken befestigt werden, nicht über drei Daumenbreiten und nicht unter קשר גודל, d. i. die Länge des oberen Daumengliedes von dem Saume entfernt. Sie sollen על כנפי וגו' oberhalb des Endes, bevor das Gewand aufhört, aus dem Gewande hervorgehen, נוטפת על הקרן, heraus- und an der Endecke „herabfließen" (daselbst 42 a).

בגדיהם בגדי Wir haben bereits wiederholt zu bemerken Gelegenheit gehabt, bei כהונה (2. B. M. 28), נגעים (3. B. M. 13, 41), כלאים (daselbst 19, 19), daß im Gesetze als eigentliche Gewandstoffe Wolle und Flachs, צמר ופשתים, begriffen werden und daher unter בגדים סתם in der Regel nur wollene oder leinene zu verstehen sind. Dem entsprechend ist nach einer Auffassung (Menachoth 39 b) die Ziezithpflicht מדאוריתא auch nur auf wollene oder leinene Gewänder beschränkt, und Gewänder von anderen Stoffen wären nur דרבנן-pflichtig, eine Auffassung, welcher auch רמב"ם als Halacha folgt. Nach einer anderen Auffassung (daselbst) sind aber Gewänder aus jeglichem Stoffe ziezithpflichtig (siehe unten). — בגדיהם, selbst רשותפות, ein mehreren gemeinschaftliches Kleid ist auch ziezithpflichtig. Dagegen טלית שאולה, ein geliehenes nicht, es muß כסותך (5. B. M. 22, 12) sein (Chulin 36 a). — ונתנו על ציצת הכנף וגו', indem hier הכנף absolut und nicht durch Beifügung כנף הבגד beschränkt ist, liegt darin nach einer anderen Auffassung (Menachoth 39 b) die Erweiterung, daß die Ziezithpflicht über den engern Begriff בגד צמר ופשתים hinausgeht und Gewänder aus allen Stoffen mitbegreift, und wird dann auch hinsichtlich der Ziezithstoffe gelehrt, מין כנף הכנף ציצת: die Gewandeckesprosse ist voraussetzlich stofflich von der Art des Gewandstoffes, und zusammengehalten mit der aus der 5. B. M. 22, 11 u. 12 (siehe daselbst) gegebenen Zusammenstellung fließenden Bedeutung von צמר ופשתים auch für das ציצת-Gebot, ergiebt dies den Kanon: צמר ופשתים פוטרין בין במינן בין שלא במינן שאר מינין פוטרין במינן אין פוטרין, d. h. Wolle und Flachs, als die allgemeinen Gewandstoffe, sind zu Ziezith an allen Gewändern tauglich, andere Stoffe jedoch nur an Gewändern von gleichem Stoffe (siehe רשב"א zu Sabbat 27 b).

ועשו וגו' ונתנו וגו'. Diese beiden Ausdrücke ergänzen sich gegenseitig. ועשו könnte von einer Verbindung der Ziezith durch Weben verstanden werden, daß das Gewebe der Ecken in Fäden auslaufe, dagegen weist ונתנו על darauf hin, daß die Ziezith zuvor getrennt bestehen und an die Gewandecken gebracht werden, und zwar so, daß ועשו וגו', daß sie fest mit dem Kleide verbunden sind. Beides zusammen ergiebt die

Vorschrift, sie vermittelst eines festen Knotens an die Gewandecken zu befestigen (ספרי). Menachoth 39 a wird, daß קשר עליון דאורי', daß die Ziezithverbindung mit dem Kleide durch einen festen Knoten das gesetzlich Vorgeschriebene sei, noch dadurch nachgewiesen, daß es einer besonderen Erklärung zur Gestattung סדין בציצת eines leinenen Gewandes mit Ziezith mit Aufhebung der כלאים-Vorschrift (5. B. M. 22, 11 u. 12) bedurfte, somit eine feste Verbindung derselben an das Gewand vorausgesetzt wird. סדין בציצת wurde übrigens zur Verhütung ungesetzlicher Verstöße gegen das כלאים-Gesetz מדרבנן nicht gestattet (Menachoth 40 a u. b).

Das Ziezithgebot besteht aus zwei Vorschriften: ונתנו על ועשו להם ציצת und ציצת וגו': a. Fäden als Gewandsprossen an die Gewandecken zu machen, und b. an diese ציצת הכנף, an diese Gewandeckensprossen auch einen Faden von תכלת-farbiger Wolle zu geben. Jene, die ציצת הכנף, haben keine vorgeschriebene charakteristische Farbe. Als Gewandsprossen, ציצת הכנף, werden sie als מין כנף als auch in Farbe dem Gewande gleich vorausgesetzt und heißen daher, weil die Gewänder vorzugsweise weiß waren, im Gesetze: לבן. Es ist aber die weiße Farbe durchaus gleichgültig und bezeichnet לבן nur: nicht תכלת (Menachoth 38 a). An die Gewandziezithfäden soll ein תכלת-Faden gegeben werden. לבן und תכלת bedingen sich aber nicht gegenseitig, התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת, und in Ermangelung des einen wird die Pflicht auch durch das andere allein erfüllt (daselbst 38 a). Die Zahl der Fäden und das Zahlverhältnis von תכלת zu לבן steht nicht ganz fest, die allgemeinste Überlieferung lehrt acht Fäden, das heißt: vier in der Mitte zusammengeschlagen und durch ein Loch in der Gewandecke gezogen und zusammengeknotet, so, daß acht Enden herabhängen, und war nach רמב"ם der eine dieser vier Fäden zur Hälfte תכלת-farbig, so daß sich 7 לבן und 1 תכלת ergab (Menachoth 41 b, רמב"ם Ziezith 1, 6).

Wir haben bereits 1. B. M. S. 389 die Wurzel פתל in ihrer Verwandtschaft mit בתל, בדל entwickelt, und ergiebt sich daraus die Bedeutung von פתיל als ein durch „Verbindung (von anderem) gesonderter" Faden. Dem entsprechend sind auch פתילי ציצת nicht einfach, sondern aus mehreren zusammengedrehte Fäden, sind שוע טווי ונוז (siehe 3. B. M. 19, 19 und Jebamoth 4 b ד"ה ואמר הוספו'). Ein einfacher Faden heißt: חוט. Daher חוט המשולש (Pred. 4, 12).

Die hier gegebene Ziezithvorschrift wird 5. B. M. 22, 12 durch den Ausspruch גדלים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך אשר תכסה בה wesentlich ergänzt. Was hier ציצת und פתיל, also frei herabhängende Fäden (ענף wie ציצת ראשי siehe V. 37), heißt, wird dort גדיל גדלים: Schnur (durch feste Vereinigung mehrerer an Umfang „vergrößert") genannt. (So מעשה שרשרות גדלים Kön. I. 6, 17; מעשה עבות 2. B. M. 28, 14; עובר גדילו ת"א und גודל ist rabbinisch nicht der große, sondern der dicke Finger, der Daumen). Es sind daher die Ziezith sowohl גדיל als ענף, d. h. nachdem die Fäden an die Gewandecke angeknotet, werden sie durch einen der acht Fäden zu einer festen Schnur, גדיל, eine Strecke weit umwunden, und sodann das Übrige frei hängend, ענף, gelassen. Die entsprechendste Weise ist נויי תכלת שליש גדיל und $^1/_3$ גדיל $^2/_3$ ענף. ושני שלישי ענף (Menachoth 39 a). — Es ergiebt sich ferner aus dieser ergänzenden Stelle, daß nur ein Gewand, das vier Ecken hat, an diesen vier Ecken ziezithpflichtig ist; hat es nur drei Ecken, ist es nicht pflichtig, und sind mehr als vier, so werden doch nur vier derselben mit Ziezith versehen (daselbst 43 b). Die vier Ziezith bilden aber eine sich gegenseitig bedingende Einheit, so daß, wenn an einer Ecke die Ziezith fehlen oder untauglich sind, die Mizwa überhaupt nicht erfüllt ist, ארבע ציציות מעכבות זו את זו שארבעתן מצוה אחת (Menachoth 37 b).

תכלת ist die spezifische blaue Purpurfarbe, welche die Grundfarbe des jüdischen Gesetzesheiligtums bildet (siehe 2. B. M. S. 330 u. 408). Sie ist durch keine andere

39. וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ וּזְכַרְתֶּם אֶת־כָּל־מִצְוֹת יְהוָה וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא־תָתוּרוּ אַחֲרֵי לְבַבְכֶם וְאַחֲרֵי עֵינֵיכֶם אֲשֶׁר־אַתֶּם זֹנִים אַחֲרֵיהֶם׃

39. Das werde euch zu Sprossen, so daß ihr sie sehet und euch an alle Gebote Gottes erinnert und sie erfüllet, und nicht kundschaftet nach euren Herzen und nach euren Augen, denen nachfolgend ihr mir untreu werdet.

---

blaue Farbe zu ersetzen, namentlich auch nicht durch die täuschend ähnliche קלא אילן-Farbe. In Ermangelung des תכלת wird das Gebot durch לבן-Fäden erfüllt, wie bereits bemerkt.

V. 39. והיה לכם לציצת. Nachdem es bereits heißt: ונתנו על ,ועשו להם ציצת, und das Gesetz nun fortfährt: והיה לכם לציצת וגו', so muß der Begriff Ziezith sowohl die äußere Beschaffenheit der Darstellung als die Bestimmung dieser Fäden ausdrücken und diese Bestimmung durch וראיתם אתו u. s. w. ihre Erfüllung erreichen (siehe unten). — וראיתם אתו setzt die Tageszeit, die Zeit der Wahrnehmung der Objekte vermittelst des Gesichtssinnes als die Zeit der Ziezithpflicht voraus, פרט לכסות לילה (Menachoth 43 a). Das Ziezithgebot ist daher ein durch die Zeit bedingtes, מצות עשה שהזמן גרמה, Frauenzimmer sind daher nicht zu diesem Gebote verpflichtet (daselbst siehe zu 3. B. M. S. 545). In dem Verständnis dieser Beschränkung der Ziezithpflicht auf den Tag mit Ausschluß der Nacht gehen die Auffassungen auseinander. Nach רש"י und רמב"ם ist die Zeit entscheidend, am Tage ist selbst ein Nachtkleid pflichtig, nachts selbst ein Tagkleid frei. Nach ר"ח und רא"ש ist die Bestimmung des Kleides entscheidend, ein Nachtkleid ist selbst am Tage frei, ein Tagkleid selbst nachts pflichtig (siehe Tur א"ח 18). Nach der rezipirten Halacha ist übrigens Ziezith חובת גברא und nicht חובת טלית, d. h. die Pflicht tritt nur in dem Momente der Bekleidung ein, כלי קיפסא, das Kleid im Schranke ist nicht pflichtig (Menachoth 42 a). Dagegen ist כסות סומא, das Kleid eines Blinden, pflichtig. וראיתם אתו setzt nur die Zeit der ראיה im allgemeinen voraus, bezeichnet nur die Tageszeit im allgemeinen, wenn auch der betreffende einzelne des Sehvermögens beraubt ist. ישנה בראיה אצל אחרים (Menachoth 43 a). Es ist aber die Ziezithmizwa kein apodiktisches Gebot. Das Gesetz verpflichtet nicht, ein ziezithpflichtiges Kleid zu tragen. Es knüpft die Pflicht an die Voraussetzung, daß wir uns mit einem ziezithpflichtigen Gewande bekleiden, und erwartet, daß wir uns von selbst zu dieser Verpflichtung bringen (Menachoth 41 a; — siehe zu V. 38).

וראיתם וגו'. In dieser Wirkung erreichen die Fäden die Bestimmung, die für sie in dem vorangehenden והיה לכם לציצת ausgesprochen ist. Ihre Wahrnehmung soll ein Erinnerungsmittel an alle Gebote Gottes werden, und zwar ein solches, das den Entschluß zu deren Erfüllung erzeugt. ראיה מביאה לידי זכירה זכירה מביאה לידי מעשה (Menachoth 43 b).

ולא התורו וגו'. Wir haben bereits zu Kap. 13, 2 gezeigt, wie תור mit subjektivem Zwecke ein Streben nach Erkenntnis der Dinge bezeichnet, insofern sie uns nützlich und förderlich zu werden vermögen. Die mit תור bezeichnete Geistesthätigkeit sucht die Erkenntnis nach dem uns Guten und Nichtguten. לבב, das Herz bildet Wünsche, עינים die Augen suchen die Gegenstände für Befriedigung dieser Wünsche. Und zwar, sich selbst überlassen, bildet nur das eigene Ich mit allen seinen Bedürfnissen, Neigungen und Verlangen die Motive dieses wünschenden Herzens, und das Auge erkennt nur die sinnlichen Beziehungen der sinnlichen Welt. Im Dienste dieses wünschenden Herzens und erkennenden Auges wird das Urteil des Verstandes התר אחרי הלב והעין alles das „gut"

nennen, was seinen sinnlichen Eigenschaften gemäß dem Herzen Befriedigung gewährt, und „schlecht" wird ihm alles sein, was nichts für diese Befriedigung bietet oder gar dieser Befriedigung hindernd in den Weg tritt. Auch für die Erreichung des Wünschenswerten und die Abwehr des den Wünschen Hinderlichen wird der nur durch die Brille des Herzens und der Augen „spähende und kundschaftende" Verstand die Dinge nur nach deren Verhalten zu dem eigenen Machtbereich messen und schätzen und Furcht und Hoffnung nach dem Ergebnis dieses Urteils pflegen. Wo aber das Wollen und Meiden, das Fürchten und Hoffen nur unter dem Diktate des nach dem Urteile des „Herzens und Auges" richtenden Verstandes sich gestaltet, da ist kein Raum mehr für den Gedanken an Gott und sein Gesetz, kein Raum für den Gedanken an Gott als Leiter unserer Thaten und Lenker unserer Geschicke, kein Raum für Gottes Einfluß auf unser Wollen und Meiden, auf unser Fürchten und Hoffen, Herzens- und Augendienst verträgt sich nicht mit dem Dienste Gottes, אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אתם זנים, Herz und Augen folgend, bricht man Gott die Treue.

Ein ganz anderes aber ist es, wenn „Gott und sein Gesetz" als die Grundthatsache aller Thatsachen die Basis und den Ausgangspunkt aller unserer Betrachtungen, Gedanken- und Urteilsschöpfungen bildet, wenn wir uns mit unserem ganzen wollenden und erkennenden Wesen, mit Herz und Auge in dem Dienste eines Höheren, in dem Dienste Gottes begreifen, in Seinen Dienst mit Herz und Auge uns stellen, das Wollen und Nichtwollen unseres Herzens dem Wollen und Nichtwollen Seines Willens unterordnen, unsern Willen in Seinem Willen aufgehen lassen — dann wird auch unser „Auge" und unser erkennender und urteilender Verstand, indem sie die Dinge unserer Welt in ihrem Wert oder Unwert für die Befriedigung unseres Herzens „erkunden", sie eben nur nach ihrem Wert oder Unwert für die Befriedigung des göttlichen Willens erforschen, weil unser Wollen, an dem Willen Gottes geläutert, aufgegangen ist in den göttlichen Willen, — dann werden wir auch für das Erreichen oder Nichterreichen unserer Wünsche nicht in erster Linie die Macht und Ohnmacht der Dinge unserer Macht oder Ohnmacht gegenüber ermessen, über uns und der Welt der Dinge um uns steht uns Gott und sein heiliger Wille, nicht sinnliche und geistige Macht und Größe an sich ist uns mächtig und groß, nur in Übereinstimmung mit Seinem Willen und nur in der Erfüllung Seines Wollens, nicht in dem Sinnlichen und Geistigen, in dem Sittlichen wohnt uns Macht und Größe, *mit* Gott fühlen wir einer Welt gegenüber uns stark, *ohne* Gott schwindet uns die riesigste Größe zu einem Pygmäenschatten zusammen — und wie unser Wollen und Meiden, so wird auch unser Fürchten und Hoffen völlig umwandelt, wenn wir statt im Dienste unseres Herzens und Auges, mit Herz und Auge in den Dienst Gottes, des alleinigen Leiters unserer Thaten und Lenkers unserer Geschicke treten. Und eine solche Umwandlung unseres ganzen wollenden und meidenden, fürchtenden und hoffenden Wesens, eine solche Umwandlung unseres ganzen seelischen und sinnlichen Seins, ist das Ziel der Ziezithsprossen an unseren Gewändern.

So wird unsere Stelle auch Berachoth 12 b erläutert: אחרי לבבכם זו מינות וכה"א אמר נבל בלבו אין אלקים אחרי עיניכם זו הרהור עבירה שנאמר אוהה קח לי כי היא ישרה בעיני אתם זנים זה הרהור ע"ז וכה"א ויינו אחרי הבעלים, und ist da die tiefe Wahrheit niedergelegt, daß das Gott leugnende מינות nicht, wie es sich vorgeblich rühmt, der Vater, sondern das Erzeugnis eines vom Sittengesetze frei sein wollenden Herzens ist. Der נבל, „der sittlich Welke", sucht eine Beruhigung im Nichtdaseingottesglauben. Und ferner, daß מינות, Gottesleugnen, in ע"ז, in Polytheismus umschlägt. Nur das Gottesbewußtsein macht auch geistig frei. In das Joch blindwürfelnder בעלים, blindwaltender Naturmächte und Naturnotwendigkeiten, als Spielball einer Legion von Herren wirft sich der, der, um sich der Herrschaft des einen zu entschlagen, kurzer Hand sein

40. לְמַעַן תִּזְכְּרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֶת־כָּל־מִצְוֹתָי וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים לֵאלֹהֵיכֶם:

40. Damit ihr eingedenk bleibet und erfüllet alle meine Gebote und eurem Gott heilig bleibet.

41. אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: פ

41. Ich, Gott, euer Gott, der ich euch aus dem Lande Mizrajim hinausgeführt, um euch Gott zu sein; Ich, Gott, euer Gott.

Dasein leugnet. — Wir bemerken noch eines. Wir haben wiederholt die Thatsache zu besprechen gehabt, daß עולה zugleich מכפר sei und על עשה על הרהור הלב, und meinten, daß sündhafte Wahngedanken nicht sowohl als ein positives Hingeben an das Irrige und Sündige, als vielmehr als ein Unterlassen der Pflege der Gedanken des Wahren und Guten aufzufassen seien. Wo die auf das Wahre und Gute gerichtete geistige Energie fehlt, keimt der Wahngedanke des Irrtums und der Sünde von selbst auf. Auch hier wird das לא תתורו אחרי לבבכם וגו' nur als Wirkung der auf עשיה gerichteten ראיה und זכירה erwartet. — כל מצות ד' erwartet.

V. 40. למען הזכרו וגו'. V. 39 sprach von der durch den Anblick der Ziziθfäden zu erzeugenden Erinnerung an Gott und an sein durch uns zu erfüllendes Gesetz. Diese Erinnerung selbst aber hat zum Zweck, למען הזכרו וגו', daß wir auch ohne dies Erinnerungsmittel von innen heraus der Gebote Gottes stets eingedenk bleiben und sie erfüllen. V. 39 ist das Ziziθsymbol gegenwärtig und bringt uns die Gebote Gottes, des in dem Momente unserem Bewußtsein nicht gegenwärtigen, daher מצות ד', nicht מצותי, in Erinnerung. V. 40 setzt aber das Ziel, daß uns nicht das Symbol, sondern Gott in seiner besonderen Beziehung zu uns — מצותי, אלקיכם — gegenwärtig sei, und also unser Inneres stets und ganz erfülle, daß wir im lebendigen Bewußtsein unserer Pflicht wandeln und handeln und mit unserem ganzen Wesen, mit allem unserem Sein und Wollen unserem Gotte rückhaltslos und einheitsvoll zu eigen, d. i. „heilig" werden. V. 39 sichert uns die Stufe als Mensch, V. 40 erhebt uns zu der Bestimmung als Jude.

V. 41. אני ד' אלקיכם וגו'. Und als Quelle unseres Gottesbewußtseins, als Lenkers unseres Geschickes und Bestimmers unserer Thaten und unseres Bewußtseins von unserer Bestimmung als Mensch und Jude, weist uns das Ziziθsymbol auf die יציאת מצרים-Thatsache hin, die, indem sie uns Gott als unsern Erlöser und Gesetzgeber — הוצאתי וגו' להיות וגו' — geschichtlich erfahren ließ, die unerschütterliche Basis dieses unseres ganzen Bewußtseins für alle Zeiten bildet, und uns das alles zusammenfassende Gotteswort: אני ד' אלקיכם für alle Ewigkeit als den, all unser Denken und Wollen leitenden Grundsatz mit hinausgiebt.

Vergegenwärtigen wir uns, wie sich das Gesetz selbst über Bedeutung und Zweck dieser Ziziθfäden an unseren Gewändern (Verse 39—41) ausspricht, so kann ja hierüber keinerlei Zweifel obwalten. Offenbar sollen sie Erinnerungsmittel sein, durch Vergegenwärtigung des göttlichen Gesetzes und unserer Verpflichtung zu demselben uns vor irrigen zum Abfall von Gott und unserer Pflicht verleitenden Anschauungen zu schützen und uns unserer Bestimmung als Menschen und Juden treu und heilig zu erhalten. Es bleibt nur die Frage nach dem Zusammenhange des vom Gesetze gewählten Mittels mit der Idee, die es in Erinnerung bringen soll. Da glauben wir denn zunächst uns sagen zu dürfen, wie die Mila am Leibe, die Thefillin an Hand und Haupt, die Mesusah am Hause, die Heiligung des Leibes, des Hauptes, der Hand, des Hauses, welchem sie als Symbol angefügt sind, durch Hingebung derselben an ihre göttliche Bestimmung

bezwecken, so kündigen sich auch die Ziziith an unsern Kleidern als eine Heiligung des menschlichen Kleides, durch Hingebung desselben an seine von Gott gewiesene Bestimmung an, und um die Bedeutung der Ziziith am Kleide zu finden, müssen wir von der Bedeutung des Kleides für die sittliche Menschenbestimmung ausgehen. Wir müssen dies umsomehr, da der Name Ziziith als „Sprossen" nicht nur die äußere Darstellung, als aus dem Gewande hervorgehende Fäden, sondern auch ihre symbolische Bestimmung, והיה לכם לציצת (V. 39 — vergl. ועליו יציץ נזרו Ps. 132, 18) und somit deutlich ausspricht: es solle durch sie das menschliche Gewand „sprossen", d. h. die Blüte und Frucht erringen, die in ihm als Zweck liegt, und ציצת הכנף zu uns spricht: lasset euer Kleid nichts Unfruchtbares sein, hüllet euch nicht vergebens und gedankenlos in ein menschliches Gewand, lasset das Kleid an euch das vollbringen, wozu es euch ward!

Nun ist aber die Beziehung des Kleides zu unserer sittlichen Menschenbestimmung nach seinem geschichtlichen Ursprunge (1. B. M, 3, 7 u. 21 — siehe daselbst) eine so innige, und die Verirrung, die ihm voranging und vor welcher es schützen soll, ist der hier V. 39 besprochenen nicht nur verwandt und ähnlich, sondern so identisch gleich, daß, wie uns dünkt, der Gedankenzusammenhang kaum schlagender sein könnte. Man braucht sich nur das: ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל (daselbst 6) zu vergegenwärtigen, um sich zu sagen: zur Außerachtlassung des göttlichen Gebotes kamen die Menschen, weil sie תרים אחרי לבבם ועיניהם waren und das טוב nannten, was nach dem Urteil ihres lüsternen Auges und ihres sinnliche Befriedigung suchenden Verstandes dieser Befriedigung entsprach. Und wenn, indem sie sich hiermit unter das Diktat ihres Auges und Herzens stellten, sie damit zur Weisheit des Tieres hinabsanken, das allerdings für sein Wollen und Meiden lediglich an das Urteil seines Herzens und seines Auges gewiesen ist, und wenn die von der Gottesstimme im Innern des Menschen, der Scham, gelehrte Verhüllung der tierischen Blöße durch das Kleid, mit welchem Gott die Menschen aus dem Paradiese entließ, die positive, göttliche Bestätigungsweihe erhielt, um dem Menschen stets die Mahnung gegenwärtig zu halten, daß sein Beruf ein höherer und anderer sei, als der des Tieres, und er mit seiner Vernunft an das Diktat eines Höheren gewiesen sei, zu vernehmen, was für ihn „gut sei und bös": so wird ja die Mahnung des Kleides, in Worte übertragen, nicht anders und schlagender lauten, als: וזכרתם את כל מצות ד' ועשיתם אתם ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם! Und so sprechen die Ziziit) als „Gewandsprossen" schon von selbst die Aufforderung aus, diese der Bedeutung des menschlichen Gewandes innewohnende Mahnung „zur Wahrheit zu machen".

Es sind aber nach allgemeinster Überlieferung die Ziziithfäden: acht, wovon sieben als ציצת הכנף, als Gewandfittigsprossen, לבן, nur die Farbe des Gewandes haben, somit als bereits innerhalb des Gewandbegriffes gegeben dastehen, und sollte zu diesem als achter, der פתיל תכלת hinzukommen. Allesamt mit festem Knoten an die Gewandfittige befestigt, sollen sodann mit dem siebten „weißen" und dem achten תכלת-Faden die übrigen bis zu einem Drittel fest umwunden, und diese Umwindungen durch festen Knoten bleibend gemacht werden, das übrige Zweidrittel aber frei hinauswallend bleiben.

Alles dieses lehrt bedeutsam die Energie, die wir zu bethätigen haben, um dieser „Mahnung des Kleides" gerecht zu werden. „Sechs", „sieben", „acht", das Geschöpflich-sinnliche, das Göttlichmenschliche und das Göttlichjüdische (siehe Jeschurun V. Jahrgang, S. 302), das sind die Elemente, aus welchen die Ziziithfäden unser Wesen uns gewoben zeigen. Alle drei sind uns gegeben, alle drei liegen in uns und sollen sich in Vollendung unserer Bestimmung hinausleben. Aber unter diesen drei Energieen sollen zwei die herrschenden sein, es sollen die sechse in uns dem ebenfalls in uns gegebenen siebten und achten, das geschöpflich Sinnliche dem göttlich Menschlichen und Jüdischen sich unter-

ordnen und von ihnen im starken Bande der Pflicht sich „überwinden" lassen. Diese „Überwindung", dieses unter Kontrolle der Pflicht bringen, ist die erste unerläßliche Vorbedingung zur Lösung unserer Menschenbestimmung, an die das Menschenkleid uns mahnt, sie erst, die Bethätigung unserer sittlichen Freiheit, macht uns zum Menschen, macht uns des Menschenkleides würdig, läßt das Tier in uns zurücktreten und sich frei dem Menschen unterordnen. Aber diese Unterordnung ist keine Unterdrückung, das Überwinden keine Tötung. Hat sich das leiblich Sinnliche durch das göttlich Menschliche und Jüdische in das Band der Pflicht begeben, dann ist es seinen beiden Bruderenergien vollkommen ebenbürtig, hat sich ganz wie sie in freier Entwickelung, innerhalb der Grenzen jüdischer Menschenpflicht, zu entfalten, ja, der Freiheit ist mehr denn der Beschränkung, und nicht nur der siebte und achte, in völliger Gleichheit streben die überwindenden wie die überwundenen Menschenkraftsprossen in freier Entfaltung hinaus.

Es sollte aber der achte, der jüdische Kraftfaden, in die תכלת-Farbe, in die Farbe getaucht sein, die, in Wesen und Namen auf die Grenze unserer sinnlichen Wahrnehmung hinweisend, das mit dem Menschen in den Bund getretene Übersinnliche, das uns in Geschichte und Gesetzgebung offenbar gewordene Göttliche vergegenwärtigt und darum die Grundfarbe unseres Gesetzesheiligtums geworden. Dieser פתיל תכלת zum Symbolum unseres Gesetzes geheiligt, predigt durch seine Anwesenheit, so wie eben so stark durch seine mit nichts anderem noch so ähnlichem zu ersetzende Abwesenheit, wie nur in dem einzigen, nur einmal gegebenen, durch nichts abrogierbaren, durch nichts ersetzbaren Gottesgesetze, dessen Zeugnis im Gottesheiligtum ruht, wir die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe und darin das Band und den Bund des Göttlichen mit uns zu finden vermögen. Der achte, der תכלת-Farbe harrende oder sie tragende Ziezithfaden an unserem Gewande zeichnet uns alle als אנשי קדש, als Männer eines heiligen Berufs, als Glieder des ממלכת כהנים וגוי קדוש! —

Es ist aber das Ziezithgebot, wie die meisten anderen auf Gott und unsere Pflicht uns hinweisenden מצות, an die Tageszeit, oder ein das Tageswirken vergegenwärtigendes Tagkleid gebunden (V. 39). Nicht erst, wenn das Menschenwirken zur Rüste geht, beginnt für uns die Huldigung der Gottesherrschaft. Mitten in die Welt beherrschende Menschenthätigkeit des Tages hinein pflanzt das Gottesgesetz die Standarte seines Symbols. Der aufrechte, thätige, schaffende Mensch soll in seiner Hoheit und mit seiner Hoheit Gott huldigend nahe sein. Nicht unser passives Dulden, unser aktives Thun soll der Tribut sein auf dem Gottesaltar seines Gesetzes. Im Leben, im thätigen schaffenden Leben wartet Gottes Gesetz seiner Verwirklichung durch uns, וראיתם אתו וזכרתם את כל מצות ד' ועשיתם אתם ולא תתורו וגו'.

Diese Bedingtheit durch die Tageszeit macht Ziezith zu einer מצות עשה שהזמן גרמה, die nur das männliche Geschlecht verpflichtet (siehe hierüber 3. B. M. S. 545).

Das Menschenkleid hat aber ferner eine doppelte Bedeutung. Es ist בגד: soll durch Verhüllung des Tierischen am Menschenleibe den sittlichen Menschencharakter zur Anschauung bringen. Es ist aber auch כסות: gegen die Welt der Elemente deckender Schutz. In demselben Momente, in welchem seine sittliche Schwäche den Menschen der Mahnung durch das Kleid an seine sittliche Bestimmung bedürftig machte, in demselben Momente wies ihn die erziehende Gottesliebe aus der harmonisch zustimmenden Anmut der Paradiesesnatur in die rauhe Gegensätzlichkeit einer Dorn und Distel bietenden Erde, ward er des schützenden Kleides bedürftig und hat unter dem verschiedensten Wechsel klimatischer Einflüsse und Bedingungen die eine einheitliche Menschenaufgabe zu lösen. Wie daher das Ziezithgebot für das Kleid als בגד, als Verhüllung des sinnlichen Leibes, lautet: ועשו להם ציצת על כנפי בגדיהם לדרתם, und damit die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe unbedingt für alle Zeit und unabhängig von jedem Wechsel der

Zeiten, לדרתם ausspricht: also spricht sich dasselbe Gebot für das Kleid als כסות, als schützende Bedeckung also aus: גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך, und setzt damit die Lösung unserer jüdischen Menschenaufgabe unbedingt für jede Örtlichkeit auf weiter Erde und unabhängig von dem Wechsel der Klimate und der Verhältnisse gestaltenden Erdverschiedenheit. Wohin und in welche Isoliertheit du auch den wandernden Fuß setzen mögest, überallhin, nach ארבע כנפות, nach allen Richtungen, nach Ost und West, nach Süd und Nord trägst du dieselbe Mahnung an die eine überall zu lösende Aufgabe mit hin, fest geschürzt bleibt überall das גדיל, das dich in dem Ideal deines jüdischen Berufes die Lösung deiner Menschenaufgabe erkennen läßt und in freudiger Selbstüberwindung die Unterordnung aller deiner sinnlichen Vermögen und Strebungen unter das Band des göttlichen Gesetzes von dir fordert. Keine Zeit und keine Örtlichkeit kann an diesem Band deiner Pflicht einen Faden lösen, לדרתם und בארבע כנפות, in jeder Zeit und an jedem Orte soll dein Menschendasein in deinen jüdischen Beruf aufgehen. —

Wie aber Gottes erziehende Liebe das erste Kleid dem Menschen erst dann reichte, nachdem die Scham ihm bereits von selbst das Bedürfnis nach Verhüllung geweckt, also überläßt auch sein Ziezithgebot seine Erfüllung der freien Regung des Bewußtseins unserer Erziehungsbedürftigkeit. Wir müssen erst in völliger Freiwilligkeit mit einem ziezithpflichtigen Gewande uns bekleidet haben, bevor überhaupt das Ziezithgebot uns trifft (V. 38). Die durch die Ziezith an uns zu vollbringende Heiligung hat wesentlich das Selbstbewußtsein von dem Bedürfnis nach solchem Mittel der Heiligung zur Voraussetzung.

Wir haben das Ziezithgebot ausführlicher im Jeschurun (Jahrgang V, Grundlinien einer jüdischen Symbolik) dargestellt und verweisen hierauf.

Blicken wir nun noch auf diesen ganzen שלח לך-Abschnitt zurück, dessen Schluß das Ziezithgebot bildet, so erscheint dieses sofort im engsten Zusammenhange mit dem מרגלים-Ereignis, aus welchem, wie wir gesehen haben, ja auch die ganze Mizwothgruppe, die ihm folgte: נסכים, חלה, שגגת ע"ז ומגדף mit dem sich ihm anschließenden מקושש hervorgegangen. Die מרגלים waren ausgesandt לתור את הארץ, wie wiederholt ihre Aufgabe bezeichnet wird. Durch verfehlte Lösung dieser תרים-Aufgabe kamen sie zum offenen Abfall von Gott und rissen das Volk mit hinein in die verhängnisvolle Verirrung. Und nun tritt zum Schlusse die Ziezithinstitution auf und richtet täglich und stündlich die Warnung an uns: לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זנים אחריהם, — ist dies etwas anderes, als eine tägliche und stündliche Warnung vor derselben Verirrung, welcher die תרים את הארץ zum Opfer gefallen waren? Nur אחרי לבבם, nur im Dienste ihrer Wünsche, und אחרי עיניהם, und nach dem, was für die Erreichung derselben ihr auf den sinnlichen Augenschein sich basierendes Verstandesurteil ergab, erkundeten sie die Eigentümlichkeiten des Landes und folgerten daraus. Aber sie vergaßen, daß nicht אחרי לבבם, sondern אחרי ד', wie Kaleb, sie zu wandeln hatten, daß sie im Dienste Gottes standen, in Seinem Dienste und für Seinen Dienst das Land betreten haben sollten, daß daher Gott und die Erfüllung seines heiligen Willens und die Würdigkeit oder Unwürdigkeit seines zu erhoffenden Beistandes der alleinige Maßstab sein sollte, an welchem sie sich und das Land und seine Bewohner in ihren gegenseitigen Beziehungen für die bevorstehende Zukunft zu ermessen hätten — nur indem sie so תרים אחרי לבבם ואחרי עיניהם waren, kam ihnen der Gedanke an Gott als Leiter ihrer Handlungen und Lenker ihrer Geschicke völlig abhanden, schrumpften sie trotz ihrer sittlichen Beziehung zu Gott zu Heuschreckenwinzigkeit- und Ohnmacht in ihren Vorstellungen zusammen, wuchs ihnen das Land und seine Bewohner trotz deren sittlicher Verworfenheit zu uneinnehmbaren Riesengewalten empor — ward das von Gott Ver-

טז 1. וַיִּקַּח קֹרַח בֶּן־יִצְהָר בֶּן־קְהָת
בֶּן־לֵוִי וְדָתָן וַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב
וְאוֹן בֶּן־פֶּלֶת בְּנֵי רְאוּבֵן׃

2. וַיָּקֻמוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וַאֲנָשִׁים מִבְּנֵי־

Kap. 16. V. 1. Korach maßte sich an, der Sohn Jizhars, des Sohnes Kehaths, des Sohnes Levis, und Dathan und Abiram, die Söhne Eliabs, und On, Sohn Peleths, Söhne Reubens,

2. und sie traten auf vor Mosche, und auch Männer von den Söhnen

---

worfene in ihren Augen „gut", das von Gott Verheißene in ihren Augen „schlecht", und vor dieser Verkehrtheit des Urteils fiel vor ihnen die Pforte des ihnen verheißenen, verjüngten Paradieses ebenso zu, — wie — dieselbe Verkehrtheit des Urteils einst die ersten Menschen des Paradieses verlustig gemacht hatte.

Da hätten wir denn einen ferneren und letzten Zug, der die Parallele vollständig macht.

Durch תור אחרי הלב והעינים ging das Paradies der Menschheit verloren, und das vor künftiger ähnlicher Verirrung warnende und zu künftiger Pflichtbesonnenheit mahnende Erziehungsmittel ward: das Kleid. Durch תור אחרי הלב והעינים ging das zum Beginn der Wiedererlangung des Paradieses auf Erden mit Israel bestimmte ארץ זבת חלב ודבש dem Israel der Wüste verloren, und das vor künftiger ähnlicher Verirrung warnende und zu künftiger Pflichtbesonnenheit mahnende Erziehungsmittel wurden: die Ziezith an dem Kleid.

Jenes war die Verleugnung Gottes als Leiters unserer Thaten, dieses seine Verleugnung als Lenkers unserer Geschicke. פרשת ציצת faßt beides zusammen und, auf יציאת מצרים hinweisend, die Thatsache, die uns beides verbürgt (2. B. M. 3, 12), spricht sie: אני ד׳ אלקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים אני ד׳ אלקיכם.

קרח.

Kap. 16. V. 1. שלח לך war der Abschnitt von der Empörung gegen Gott, קרח ist der Abschnitt von der Empörung gegen Moses. — ויקח קרח ohne Objekt. So auch ואבשלם לקח ויצב לו בחייו את מצבת וגו׳ (Sam. II. 18, 18). Grammatisch ist die ganze folgende Thätigkeit das Objekt der לקיחה, logisch bezeichnet beides ein unberechtigtes Vorgehen im eigenen Interesse. Absalom nahm sich das Recht, maßte sich an, sich selbst bei seinen Lebzeiten ein Denkmal zu setzen. Korach nahm sich das Recht, maßte sich an, Moses und Aharon wegen ihrer Stellung im Volke zur Rede zu stellen. Indem dies aber durch לקיחה ausgedrückt ist, liegt darin zugleich, daß das Motiv seines Vorgehens ein selbstsüchtiges war, er that es für sich, und die Form der Vertretung der Gesamtheitinteressen war eben nur Form, war Schein.

V. 2. ויקמו לפני משה וגו׳. Die eigentümlich getrennte Aufeinanderfolge, in welcher die an dem Aufstande Beteiligten vorgeführt werden, bezeichnet wohl den verschiedenen Grad ihrer Beteiligung. Korach erscheint als der Anstifter des Ganzen, daher: ויקח קרח. Ihm schlossen sich als weitere Agitatoren für den Aufstand Dathan, Abiram und On an. Diese vier traten vor Moses auf, ויקמו וגו׳, nachdem sie noch zweihundertundfünfzig Männer aus dem Volke gewonnen hatten, die ihr Auftreten als aufrührerische Masse, ויקהלו על וגו׳, unterstützten.

V. 3. ויקהלו וגו׳ ויאמרו וגו׳. Korach, Dathan und Abiram traten vor Moses auf, und nachdem sich die von ihnen dazu aufgeregten zweihundertundfünfzig zur Unter-

יִשְׂרָאֵל חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם נְשִׂיאֵי עֵדָה קְרָאֵי מוֹעֵד אַנְשֵׁי־שֵׁם׃

Israels zweihundertundfünfzig, Gemeindefürsten, Versammlungsberufene, Männer von Namen.

3. וַיִּקָּהֲלוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם רַב־לָכֶם כִּי כָל־הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם יְהוָה וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל־קְהַל יְהוָה׃

3. Als diese sich wider Mosche und Aharon versammelt hatten, sprachen sie zu ihnen: Ihr maßt euch zu viel an, denn die ganze Gemeinde, sie alle sind heilig und unter ihnen ist Gott. Und warum erhebet ihr euch über die Gemeinde Gottes?!

4. וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה וַיִּפֹּל עַל־פָּנָיו׃

4. Mosche hörte und warf sich auf sein Angesicht.

---

stützung ihrer Vorwürfe und Forderungen in Masse eingefunden hatten, sprachen Korach und seine Genossen als Wortführer der Gesamtheit: רב לכם u. s. w. Indem die Aussage: כל העדה וגו׳ durch כי als Begründung der vorangehenden Behauptung רב לכם ausgesprochen ist, die folgende Frage sich auch dem Vorangehenden nicht durch מדוע als eine durch das Vorangehende begründete Frage, sondern durch ומדוע als eine noch fernere Frage anfügt, so scheinen sie mit zwei Behauptungen, oder vielmehr mit einer Behauptung und einem Vorwurf gegen Moses aufgetreten zu sein. Zuerst die Behauptung: כל העדה u. s. w. und deshalb רב לכם, die ganze Gemeinde, und zwar nicht כלה in ihrer Gesamtheit, sondern כולם in allen ihren einzelnen Gliedern, ist heilig und in ihrer Mitte ist Gott gegenwärtig: jeder einzelne der sechsmalhunderttausend ist heilig und daher Gott nahe, und es bedarf daher keines Priesters, um für ihn den Ausdruck seiner Gedanken und Gesinnungen im Opfer Gott nahe zu bringen; und es sind eben diese sechsmalhunderttausend und nicht irgend ein einzelner, welchem Gott seine Gegenwart zugesagt, Gott bedarf daher keines Propheten, um sein Wort an diese sechsmalhunderttausend gelangen zu lassen. Daher: רב לכם, alle sind Gott nahe und Gott ist allen nahe, darum braucht es keines Aharons und keines Moses, daher ist die ganze Stellung Moses und Aharons eine auf Unwahrheit begründete Anmaßung. Und ferner: wenn es denn für die Beziehungen des Volkes zu Gott an der Spitze der Gesamtheit und für dieselbe stehender einzelner bedarf, warum gerade Aharon und Moses, warum nicht dem Volke die Wahl seiner Vormänner überlassen, was berechtigt Aharon und Moses sich an die Spitze der Nation zu stellen?!

V. 4. וישמע משה וגו׳. Moses hörte oder vielmehr: verstand das Ziel und das Motiv dieser gegen ihn erhobenen Behauptungen und Anklagen. Es war eine Leugnung der Göttlichkeit seiner Sendung und zwar nicht aus irregegangener Gedankenrichtung, die einer Belehrung zugängig gewesen wäre, sondern aus ehrsüchtigem Neide, der unter dem Deckmantel der Vertretung des allgemeinen nur die Befriedigung eigener selbstsüchtiger Interessen verfolgt und zu diesem Ende durch blendende, der Eigenliebe des Volkes in allen seinen Gliedern schmeichelnde Sophismen Moses und Aharon aus ihrer Stellung zu verdrängen suchte. Sind doch die Prämissen, die Sätze, die Korach seinem Aufruhr zu Grunde legte, falsch und die Schlüsse in ihrer Anwendung auf die Verhältnisse, denen es galt, nicht minder. כל העדה כולם sind keineswegs schon קדושים, אנשי קודש (2. B. M. 22, 30) Menschen eines heiligen Berufes sind sie, קדושים יהיו (3. B. M. 17, 1), sie haben die Bestimmung, heilig zu werden, sie sind auch eben durch

diese Bestimmung קדשים לאלקיהם (4. B. M. 15, 40), sind ein עם קדוש לד' (5. B. M. 7, 6 u. f.), sind Gott geheiligte Menschen, ein Gott geheiligtes Volk, gehören mit jeder Faser ihres Einzeln- und Volksdaseins ausschließlich Gott; aber קדושים „heilig" sind sie noch nicht. Und eben damit sie ewig rastlos zu ihrer heiligen Bestimmung sich emporarbeiten, damit sie nicht ihre Wirklichkeit mit ihrer Bestimmung verwechseln, sich nicht bereits für heilig halten, weil sie einem heiligen Berufe geheiligt sind, damit vielmehr diese ihre heilige Bestimmung ihnen ewig als ein noch fernes von Gott gewiesenes Ziel des Strebens vorschwebe, eben darum fand diese ihre heilige Bestimmung ihre symbolische ideale Darstellung in dem ihre „Bezeugung von Gott" umschließenden Heiligtum, dem eben darum mit nichten ein jeder ohne weiteres zu nahen sich würdig halten darf, dem selbst ein Aharon nur infolge einer Gottesanordnung, und nicht als individuelle Persönlichkeit, sondern nur in dem Gewande seines Dienstsymbols nahe zu treten wagen darf. Und eben darum ist für Volk und Priester gesprochen: והזר הקרב יומת, weil sie ihre Wirklichkeit an die Stelle ihres Berufes setzen und damit die ganze Wirksamkeit des Heiligtums ertöten würden. Die ganze Gliederung des Volkes in ישראל, קדושים לוים und כהנים, und das Heiligtum in abgegrenzter Mitte spricht zu allen: תהיו, aber noch nicht: קדושים אתם! — Und ferner: wären sie selbst bereits קדושים כולם, und wenngleich in Wahrheit בתוכם ד', — wohl, wenn bereits das Gesetz in seiner Abgeschlossenheit gegeben und dafür der große Grundsatz לא בשמים היא (5. B. M. 31, 12 und B. M. 59 b) bereits Geltung hätte haben können, daß davon nichts mehr „im Himmel geblieben" sondern es fortan nur die Gesamtkräfte der Nation zu seiner Verwirklichung zu erwarten gehabt hätte, und wenn bereits die Nation ihre normale Herstellung erlangt gehabt hätte, die die Verwirklichung dieses Gesetzes als alleinige Aufgabe ihres Seins und Wollens haben sollte, dann und dafür freilich hätte das Volk die Leitung und Fürsorge seiner Gesamtobliegenheiten dem Tüchtigsten und Besten aus seiner Mitte selbst zu übertragen gehabt, ganz so, wie ja schon damals für alles von der Nation selbst zu Bewirkende sie ihre קריאי מועד und נשיאי עדה hatten, wovon ja in den zweihundertundfünfzig Verschworenen selber das lebendige Beispiel dastand und sie so — beiläufig — den ersten Teil ihrer Anklagen durch ihr Auftreten selbst widerlegten, indem ja in ihnen selber am Tage lag, daß selbst für Gebiete, hinsichtlich derer sicherlich die unbestrittenste Gleichberechtigung dem Volke innewohnte, es doch seiner gehobenen Vertreter bedurfte. — Allein für das, was nicht aus dem Volke und durch das Volk zu erledigen war, das, wofür die Initiative mit nichten im Volke, überhaupt nicht im Menschenkreise lag, für das, was nicht aus dem Volke, was an das Volk gelangen sollte, für Gottes Sendungen an das Volk, wo ist der Mensch, wo das Volk, dem die Keckheit zur Frage zustände: warum hat Gott dich, gerade dich gesandt, wo der Boden für die damit an Gott gerichtete Keckheit: den und keinen andern wähle zu deinem Boten!! Der ächte und wahrhaftige Gottesbote — und keiner mehr, als ein Moses — ist unter allen Menschen sicherlich der erste und bereiteste, seine Unwürdigkeit zu gestehen und Gott zu bitten, einen Würdigeren, Besseren und Tüchtigeren für seine Heroldschaft zu wählen. Allein, wenn dann doch Gott ihn und keinen andern als den Würdigsten und Tüchtigsten für seine Botschaft gesendet, wer will an ihn mit der Frage hinantreten: התנשא על קהל ד' מרוע?! Dieses התנשא ist die Leugnung der Göttlichkeit seiner Sendung, macht Moses zum Betrüger und das Faktum seiner Sendung zur Lüge, darum:

וישמע משה ויפל על פניו. Die Wahrhaftigkeit eines Faktums kann nur durch ein Faktum, kann nicht durch innere Gründe erhärtet werden. Innere Gründe können seine Wahrscheinlichkeit, seine Notwendigkeit, nimmer aber seine Wirklichkeit beweisen. Die Wahrhaftigkeit eines Gesandten kann nur durch den Sender, die Sendung Mosis nur

5. וַיְדַבֵּר אֶל־קֹרַח וְאֶל־כָּל־עֲדָתוֹ לֵאמֹר בֹּקֶר וְיֹדַע יְהוָה אֶת־אֲשֶׁר־לוֹ וְאֶת־הַקָּדוֹשׁ וְהִקְרִיב אֵלָיו וְאֶת אֲשֶׁר יִבְחַר־בּוֹ יַקְרִיב אֵלָיו׃

5. Und er sprach zu Korach und seinem Vereine: Lasset es Morgen werden, dann wird Gott kund thun, wer der Seine ist, und wer der Heilige, daß Er ihn zu Sich nahen lasse. Wen Er erwählen wird, den wird Er zu Sich nahen lassen!

---

durch Gott selber erwiesen werden. Darum hatte der Leugnung Korachs gegenüber Moses aus sich kein Wort der Entgegnung. Wenn Gott es nicht für recht erkennen würde, dieser Leugnung gegenüber die Wahrhaftigkeit seiner Sendung aufs neue zu beglaubigen, so war seine Sendung überhaupt zu Ende — ויפל על פניו.

Aharon aber, obgleich, wie aus dem Verfolg erhellt, seine priesterliche Stellung es eigentlich war, die Korachs Eifersucht erregt hatte, und dieser nur Moses Autorität zu vernichten suchte, um damit die von ihr getragene eximierte Stellung der Aharoniden aufzuheben — Aharon blieb bei diesem ganzen Vorgang passiv. Amt und Würde trug er nur im Auftrage Moses. Amt und Würde war auch ihm keine persönliche Frage. Er bricht für sie keine Lanze, hat für sie kein Wort. Des Bruders Wahrhaftigkeit galt allein die Entscheidung. Und die dem Volke aufs neue darzuthun, stand allein bei Gott.

V. 5. וידבר וגו' בקר וגו'. בקר, nicht מחר: morgen, sondern Morgen, d. h. es soll erst der heutige Tag und die Nacht vorübergehen. Da die Entscheidung sich nur an den Empörern und durch deren Untergang bezeugen sollte, so sollte ihnen Zeit zur Besinnung gegeben sein, insbesondere in der Ruhe und Zurückgezogenheit der Nacht, wo jeder mehr auf den Umgang mit den Seinen und dem eigenen Innern gewiesen und dem Einflusse verführender Genossen entzogen ist. Zugleich wollte Moses die Zeit zu ermahnenden Vorstellungen an die Verirrten benutzen, wie der Verfolg zeigt. In der That fehlt auch im Momente der Entscheidung On, den nach der Überlieferung seine Frau von weiterer Teilnahme an der Empörung zurückhielt, und ebenso ermannten sich noch im Momente der Katastrophe die Söhne Korachs zum Besseren und blieben von dem den Vater ereilenden Untergange gerettet. ויודע ד' את אשר לו, Gott wird kund thun, wer der Seine, d. h. wer sein Werkzeug, sein Bote und Diener ist; es ist dies die Beglaubigung Moses, ואת הקדוש והקריב אליו und wer, wenn auch nicht absolut heilig, doch der Heilige, d. h. so heilig ist, daß Gott ihn der Bestimmung würdigt, in Vertretung des Volkes in die Nähe Gottes hintreten zu dürfen und zu sollen. Es ist die Beglaubigung Aharons. Jenes ist die Widerlegung der irrigen Folgerung aus der wahren Thatsache, daß בתוכם ד'. Dieses die Wiederlegung der irrigen Folgerung aus der irrigen Behauptung, daß כל העדה כולם קדשים.

ואת אשר יבחר בו וגו' spricht die Art und Weise aus, wie diese Entscheidung sich kund thun werde. Gott wird einen erwählen und ihn als den bezeichnen, der zu Ihm, in seine Nähe, hintreten dürfe und solle, und damit wird die ganze Frage nach allen Seiten entschieden sein. Es wird sich entscheiden, ob jeder, oder nur ein von Gott Bestimmter, und zwar wer Gott als כהן nahen dürfe und solle. Und wenn dies derselbe ist, den bereits Moses im Namen Gottes als den zum Priestertum ausschließlich Erwählten verkündet hat, so wird damit zugleich die Wahrhaftigkeit der Sendung Moses überhaupt sich erhärten. Und zwar wird diese Erwählung also sich äußern. Der Erwählte wird derjenige sein, den Gott zu sich hinantreten läßt, dessen Hinantreten Er

6. זֹאת עֲשׂוּ קְחוּ־לָכֶם מַחְתּוֹת קֹרַח וְכָל־עֲדָתוֹ׃

6. Dieſes thuet: Nehmet euch Kohlenpfannen, Korach und ſein ganzer Verein,

7. וּתְנוּ בָהֵן ו אֵשׁ וְשִׂימוּ עֲלֵיהֶן ו קְטֹרֶת לִפְנֵי יְהוָה מָחָר וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה הוּא הַקָּדוֹשׁ רַב־לָכֶם בְּנֵי לֵוִי׃

7. gebet in ſie Feuer und leget auf ſie Räucherwerk morgen vor Gott, und dann wird es ſein: der Mann, den Gott erwählen wird, der iſt der Heilige — ihr wollt zu viel, ihr Söhne Levis.

8. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־קֹרַח שִׁמְעוּ־נָא בְּנֵי לֵוִי׃

8. Moſche redete dann zu Korach: Höret doch, Söhne Levis!

9. הַמְעַט מִכֶּם כִּי־הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת מִשְׁכַּן יְהוָה וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם׃

9. Iſt es euch zu wenig, daß Iſraels Gott euch von der Gemeinde Iſraels ausgeſchieden, euch ſich näher treten zu laſſen, den Dienſt an der Gotteswohnung zu verrichten und vor der Gemeinde zu ſtehen, ſie zu bedienen?

10. וַיַּקְרֵב אֹתְךָ וְאֶת־כָּל־אַחֶיךָ בְּנֵי־לֵוִי אִתָּךְ וּבִקַּשְׁתֶּם גַּם־כְּהֻנָּה׃

10. Und da Er ſo dich und deine Brüder alle, die Söhne Levis mit dir, nähertreten ließ, wollt ihr nun ſelbſt Prieſtertum!?

---

duldet. Darin liegt unausgeſprochen von ſelbſt die Warnung, daß das Hinantreten der Nichterwählten von Gott nicht werde geduldet werden, und die Bezeugung ihrer Verwerfung leicht verhängnisvoll für ſie werden könne.

VV. 6 u. 7. Moſes hatte Korach durchſchaut. Nichts als Neid auf die dem Aharonsſtamme mit Zurückſetzung der übrigen levitiſchen Familien übertragene Prieſterwürde hatte ihn zur Empörung gebracht. Um dieſe Auszeichnung aufzuheben — um vielleicht eventuell ſie durch Volkswahl auf ſich und ſeine Deszendenz zu leiten — hatte er die Gleichberechtigung aller zu dieſer Würde als Motiv ſeines Aufſtandes geltend gemacht und die Erhebung Aharons zu dieſer Würde als nicht von Gott ausgehend verdächtigt. Wohlan denn, waren ſie von der Wahrheit ihrer Behauptung durchdrungen, ſo ſollten ſie die Probe wagen und ihrer Behauptung gemäß mit einer hohenprieſterlichen Handlung zu Gott hintreten. Das hoheprieſterliche Amt gipfelt im קטרת, im Ausdruck des vollendeten höchſten Aufgehens in das göttliche Wohlgefallen. Mit ihm ſollten ſie, der Behauptung ihrer prieſterlichen Würdigkeit gemäß, zu Gott hintreten und ſich der göttlichen Entſcheidung unterſtellen. Allein er warnte ſie, nicht nur für alle übrigen Stämme, die in den zweihundertundfünfzig vertreten waren, ſelbſt für die doch bereits dem Heiligtum naheſtehenden Leviten, als deren Repräſentant Korach angeſehen ſein wollte, ſei es eine verhängnisvolle Anmaßung, daher: רב לכם בני לוי! —

VV. 8—11. Nach dem Ernſt des Ausſpruchs deſſen, was morgen zu geſchehen habe, wenn ſie bei ihren Behauptungen verharren und ſich damit der Entſcheidung Gottes unterſtellen wollten, läßt Moſes es nicht an zuredenden Vorſtellungen fehlen und benutzt dazu die noch übrige Zeit des Tages. — ויאמר אל zuredend, nicht וידבר wie V. 5. Indem Moſes Korach und Dathan und Abiram (V. 12 f.) getrennt mit Vorſtellungen anging, ſcheint wohl der Aufſtand aus zwei Verſchiedenes erſtrebenden

11. לָכֵן אַתָּה וְכָל־עֲדָתְךָ הַנֹּעָדִים
עַל־יְהוָה וְאַהֲרֹן מַה־הוּא כִּי תלונו
עָלָיו׃

11. Darum, du und dein ganzer Verein, ihr seid die wider Gott Versammelten! Aharon aber, was ist der, daß ihr wider ihn Aufruhr erregt?!

Gruppen sich gebildet zu haben. Obgleich im Aufstand gegen Moses und Aharon vereinigt, hatte doch Korach eines, Dathan und Abiram ein anderes im Auge. Korach, der Levite, gerierte sich eigentlich als Vindikator der vermeintlich durch Aharons Auszeichnung verletzten Rechte seines Stammes. Er, der vorgebliche Vertreter der Gleichberechtigung aller, ließ sich gleichwohl die ihm und seinem Stamme dem übrigen Volke gegenüber eingeräumten Vorzüge wohl gefallen. Statt sich ihrer konsequenter Weise zu entkleiden, genügten sie ihm nur nicht und suchte er unter dem Scheine der Gleichberechtigung aller nun auch die Priesterwürde für seinen Ehrgeiz. Dathan und Abiram scheinen sich hingegen aus Priesteramt und Priesterwürde nicht eben viel gemacht zu haben. Sie fehlen auch V. 17 unter den קטרת=Darbringenden. Ausdrücklich werden nur zweihundertundfünfzig, Korach und Aharon genannt. Dagegen scheint ihnen die politische Stellung Moses im Wege gewesen zu sein, und haben sie sich wohl Korach nur in der Voraussetzung angeschlossen, daß durch Erschütterung des Vertrauens in die Göttlichkeit der Sendung Moses seiner Stellung im Volke überhaupt der Boden entzogen sein würde.

המעט מכם: ist es weniger als ihr, d. h. ist es weniger, als das euch gebührend Dünkende. — לעבד עבדת ד׳ ולעמד לפני העדה לשרתם (vergl. Verse 2, 6—8). עבדה משכן ד׳ ist der für Aufstellung, Bestand, Schutz und Transport des Heiligtumszeltes und seiner Geräte zu leistende Dienst. Dieser Dienst ist zugleich eine im Dienste der Nation vollzogene Leistung, sie stehen damit dienend לפני העדה (siehe zu 2, 6). לשרתם: das zu leisten, was eigentlich der Nation im Ganzen obliegt (siehe daselbst). Dieser „Dienst der Gesamtheit" macht nach jüdischem Begriff die Würde eines jeden öffentlichen Amtes. Es ist keine Überordnung, sondern Unterordnung, nicht שררות, sondern עבדות (Horioth 10 a). Die Idee der Würde eines solchen öffentlichen „Dienstes" liegt in dem Gedanken, daß ein einzelner sich mit der Idee der Gesamtheit und ihrer Zwecke zu erfüllen, und in ihrem Geiste und von ihrem Standpunkte aus Gesamtzwecke zu versorgen habe.

לכן וגו׳. Durch dein ומדוע תתנשאו על קהל ד׳ hast du mir und Aharon die größte Versündigung gegen Gott, die Usurpation und mißbräuchliche Benutzung seines Namens und seiner Autorität zu ehrgeizigen, selbstsüchtigen Zwecken unterschoben, also, daß unsere ganze Stellung mindestens eine über Gottes Willen hinausgreifende Auflehnung gegen Gott wäre. Diese Anklage fällt mit doppelter Wucht auf dich und deine Mitverschworenen zurück. Es genügt ihnen nicht, das Volk des Gottesheiligtums zu sein, dir nicht, in seinem Namen Diener am Gottesheiligtum zu sein, ihr wollt auch Priester im Heiligtum sein und lehnt euch darum gegen Anordnungen auf, die nicht wir, die Gott getroffen. Ihr seid die נועדים על ד׳, die ihr euch „in der Absicht zusammen gefunden", Empörung gegen Gott zu üben. Das ist ja immer הֶעָד. Es bezeichnet ja immer die zu einem gemeinsamen Zwecke geschehene oder geschehen sollende Vereinigung. Daher ja auch מועד (siehe 2. B. M. S. 97 u. 341). Davon ja auch עדה: die durch eine gemeinsame Aufgabe und in ihr vereinigte Gemeinde. Daher auch hier: der durch Gesinnung und Zweck verbundene Anhang Korachs: עדה. Das Verbrecherische liegt nicht in הֶעָד und עדה, sondern in על ד׳. — ואהרן וגו׳, daß ihr aber Aharon mit

12. וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לִקְרֹא לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב וַיֹּאמְרוּ לֹא נַעֲלֶה:

12. Darauf schickte Mosche Dathan und Abiram, Söhne Eliabs, rufen zu lassen. Sie aber sagten: Wir kommen nicht hinauf.

13. הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי־תִשְׁתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם־הִשְׁתָּרֵר:

13. Ists noch zu wenig, daß du uns aus einem von Milch und Honig fließenden Lande herausgeführt hast, uns in der Wüste umkommen zu lassen, daß du noch durch Willkürlichkeiten dich als Herrscher über uns benehmen willst?!

---

als Objekt eurer Empörung hineinzieht, ist ja völlig grundlos. Er verdient auf keinen Fall eure Feindschaft. Die Stellung, die er inne hat, hat er auf meine, im Namen Gottes überbrachte Anordnung angetreten. Ist dabei ein Schuldiger, so bin ich es allein. תלינו, (siehe 2. B. M. zu Kap. 16, 7). Das כתיב: תלונו und קרי: תלינו sagt, daß sie im Grunde nur ihr eigenes Interesse im Auge hatten, sie waren נלונים, allein das ließen sie nicht hervortreten und erregten allgemeine Unzufriedenheit, waren מלינים, um damit ihre egoistische תלונה zu decken.

V. 12. וישלח וגו'. Wir haben schon bemerkt, daß Dathan und Abiram eine eigene Fraktion in dieser Verschwörung Korachs gebildet zu haben scheinen. Korachs Empörung galt zunächst Aharons Priesterstellung und nur indirekt, als deren Urquell und Stütze, der Autorität Moses. Dathan und Abiram waren aber direkt gegen Moses aufgestanden und ihr Ziel war die Beseitigung der politischen Führerschaft Moses. Die Feindschaft gegen Moses — direkt oder indirekt — bildete den Kitt der beiden Fraktionen. Darum wollte Moses Dathan und Abiram besonders sprechen, sie aber erwiderten: לא נעלה. In diesem Ausdruck faßten sie mit beißender Ironie die ganze Gehässigkeit ihrer Gesinnung zusammen. שלח לקרא ל־ involviert keineswegs ein von einem Höhern ausgehendes diktatorisches „Vorladen". Es wird vielmehr zur Bezeichnung freundlichster „Einladungen" gebraucht (vergl. Kap. 22, 5. 20 u. 37; — 2. B. M. 2, 20 u. 34, 15; — Sam. I. 16, 3; — Kön. I. 1, 19 und sonst). עלה ist aber nicht blos das Hinaufgehen zu einem räumlich höher gelegenen Orte, sondern auch das Hingehen zu einer, der Bedeutung nach höheren Stelle, das Hingehen zu einem Höheren, insbesondere das Hingehen zum Gerichte, ועלתה יבמתו השערה (5. B. M. 25, 7); ובועז עלה השער (Ruth 4, 1). Moses hatte sie in freundlichster Weise zu sich bitten lassen. Sie aber gaben der Einladung die Auffassung einer Vorladung und antworteten: wir kommen nicht hinauf zum „Herrn!" d. h. wir folgen seinem Befehle nicht, es ist eine Anmaßung von ihm, uns so von oben herab zu befehlen, zu ihm zu kommen, er hat nichts zu befehlen.

V. 13. המעט וגו', hast du uns nicht schon genug unglücklich gemacht, indem du uns aus einem so herrlichen Lande wie Egypten hinauf (d. h. unter dem Versprechen, uns in ein noch besseres zu bringen, oder der höheren Lage von Palästina wegen) geführt hast, um uns nach deinem jüngsten Verhängnis nun hier, in der Wüste, unsern Tod finden zu lassen, daß השתרר וגו'. Wir haben drei, dem Laute nach ähnliche, begrifflich jedoch verschiedene Ausdrücke für herrschen: שרה, שור und שרר. שרה bezeichnet das Herrschen nach der überragenden, größeren Macht, שור nach dem maßgebenden sittlichen Einfluß (siehe 1. B. M. 17, 15), שרר aber ist verwandt mit סרר, dem Ausdrucke des ungefügigsten Ungehorsams, bezeichnet die Willkürherrschaft, die an kein Gesetz sich

שני. 14. אַף לֹא אֶל־אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֲבִיאֹתָנוּ וַתִּתֶּן־לָנוּ נַחֲלַת שָׂדֶה וָכָרֶם הֲעֵינֵי הָאֲנָשִׁים הָהֵם תְּנַקֵּר לֹא נַעֲלֶה׃

14. Auch haſt du uns noch keineswegs zu einem von Milch und Honig fließenden Lande gebracht, wann du uns Erbteil an Feld und Weinberg erteilt. Willſt du die Augen dieſer Leute ausſtechen? Wir kommen nicht hinauf.

15. וַיִּחַר לְמֹשֶׁה מְאֹד וַיֹּאמֶר אֶל־יְהוָה אַל־תֵּפֶן אֶל־מִנְחָתָם לֹא חֲמוֹר אֶחָד מֵהֶם נָשָׂאתִי וְלֹא הֲרֵעֹתִי אֶת־אַחַד מֵהֶם׃

15. Dies that Moſche ſehr wehe, und er ſprach zu Gott: Wende dich nicht zu ihrer Huldigungsgabe! nicht den Eſel eines einzigen von ihnen habe ich genommen, und habe nicht einem von ihnen wehe gethan.

---

bindet, und die werfen ſie Moſes vor und finden ſchon einen Beweis darin, daß er ſich erlaubt, ſie zu ſich rufen zu laſſen, wozu er ganz und gar kein Recht habe!!

V. 14. אף לא וגו׳ kann ſich nicht wie das להמיתנו במדבר des vorigen Verſes darauf beziehen, daß nun das ganze aus Egypten gezogene Geſchlecht nach der jüngſten Beſtimmung in der Wüſte ihr Leben beſchließen ſolle, ohne das verheißene Land zu betreten; denn das iſt ja ſchon geſagt und kann am allerwenigſten mit dem ſteigenden אף eingeleitet werden, da es ja nur dasſelbe ſagen würde. Wir glauben, dies vielmehr alſo verſtehen zu dürfen: uns, die Älteren, die wir aus Egypten gezogen, uns haſt du ſchon wortbrüchig ins Unglück gebracht. Wir haben das ſchöne Land verlaſſen und ſollen nun in der Wüſte ſterben. Aber auch an dein weiteres Verſprechen, daß, wenn wir auch nicht ſelbſt, wir doch in unſeren Kindern zum Beſitz des verheißenen Landes kommen ſollen, glauben wir noch gar nicht, deſſen Erfüllung ſteht noch gar nicht ſo feſt, wenn du auch ſo poſitiv mit uns von dem Beſitz an Feld und Weinberg ſprichſt und uns in bezug darauf (z. B. gleich nach dem ausgeſprochenen Verhängnis des Ausſterbens in der Wüſte: Kap. 15, 2 u. 18) Geſetze erteilſt. Wie poſitiv du uns auch נחלת שדה וכרם zuſagſt, mit Worten „giebſt", — (vergl. 1. B. M. 1, 15 u. 18, ſowie 4. B. M. 20, 12 und ſonſt) — ſo haſt du damit uns doch noch keineswegs wirklich ins Land gebracht. Dein Verſprechen in bezug auf die Kinder wird ebenſo mit Täuſchung enden, wie dein Verſprechen an die Väter — העיני וגו׳: meinſt du uns blind machen zu können, daß wir die Dinge nicht ſehen ſollten, wie ſie ſind?! — Das: ותתן לנו וגו׳ wird in ähnlicher Weiſe von Siporno in ſeinem Kommentar erklärt.

V. 15. ויחר וגו׳ eigentlich: dies brannte Moſes ſehr, daß man es wagte, ihm den Vorwurf eines Misbrauchs ſeiner Stellung zu rechtloſer Willkür zu machen, das ſchmerzte ihn tief. — אל תפן אל מנחתם, das Verſtändnis dieſes Satzes hat erhebliche Schwierigkeiten. Es kann dies nicht auf das קטרת hinblicken, das morgen von den mit Korach verbundenen Empörern dargebracht werden ſollte. Denn eben daran nahmen ja, wie wir bereits bemerkt, Dathan und Abiram keinen Teil. Vielmehr glauben wir eben deshalb, es vielleicht alſo verſtehen zu dürfen: Korachs und der Zweihundertundfünfzig Aufſtand war eine direkte Auflehnung gegen Gott und den von ihm angeordneten, durch Aharon zu vollziehenden Opferdienſt in ſeinem Heiligtum. Von dieſem in Wahrheit Gott huldigenden Opferdienſt ſagte ſich der Selbſtdünkel los, mit welchem ſie bereit

waren, in eigener Überhebung Gott den Weihrauch ihres Beliebens darzubringen. An dieser priestertümlichen Seite des Aufstandes hatten Dathan und Abiram keinen Teil. Mit ihrem „Mincha" frevelten sie nicht. Mit ihrem Mincha blieben sie auf dem normalen Boden der Gesamtnation, mit dem symbolischen Minchaausdruck ihrer Gotteshuldigung verharrten sie im legalen Anschluß an das Gesammtopfer der Nation im Heiligtum und suchten kein individuelles priesterliches Vorangehen für sich, — und gleichwohl אל תפן אל מנחתם: denn wenn sie auch im symbolischen Ausdruck der Gotteshuldigung nicht gefrevelt, so war dafür ihr konkretes Vorgehen ein um so tieferer Frevel gegen die Huldigung Gottes. Indem sie wegen des ihnen versagten Eintritts in das verheißene Land Moses anklagten, diesen Eintritt auch für die Zukunft spöttisch in Zweifel zogen, in allem nur die Ohnmacht Moses erblickten, der seine Verlegenheit hinter die angebliche Versündigung des Volkes maskirte, indem sie so Moses als den gewissenlosen Betrüger seiner Nation darstellten und ihn zugleich der gemeinsten Herrschsucht und Gewaltthätigkeit beschuldigten, hatten sie überhaupt die ganze Sendung Moses als gemeinen Betrug erklärt und damit das ganze Göttliche seiner Sendung, sowie die ganze besondere Beziehung Gottes zu Israel, die ja eben nur durch diese Sendung und in ihr Thatsache geworden, geleugnet. Damit hatten sie aber, so weit es sie betraf, den ganzen Boden für nichtig erklärt, auf welchem ein durch Moses überbrachtes Zeugnis für ein an Moses und durch Moses offenbartes Gottesgesetz und ein diesem Gesetze errichtetes Gottesheiligtum und ein diesem Gottesgesetzesheiligtum geweihter Opferdienst für sie noch irgend welche Bedeutung haben könnte. Dathan und Abiram traten nicht darum nicht mit ihren מחתות unter die Zweihundertundfünfzig, weil sie damit dem legalen Heiligtum und seinem Opferdienst die Anerkennung belassen wollten, sondern weil sie zu allen diesen Beziehungen überhaupt sich negierend verhielten. Darum אל תפן-אל מנחתם! Vielleicht liegt diese Auffassung auch der in במדבר רבה z. St. gegebenen Erläuterung zu Grunde: כך אמר משה לפני הקב"ה רבונו של עולם יודע אני שיש מאלו חלק באותה מנחה שהקריבו, מלבד עולת התמיד ומנחתה, והיתה של כל ישראל קריבה, הואיל ופירשו אלו מבניך אל תשתכל בחלקם תניחנו האש ואל תאכלנה.

לא חמור אחד נשאתי וגו': hätte ich auch nur durch die geringste eigennützige oder gewaltthätige Handlung meinen Charakter befleckt, sie hätten ein Recht, an der Göttlichkeit meiner Sendung nicht nur zu zweifeln, sondern sie geradezu zu leugnen. Deine Boten müssen menschlich rein sein. Du sendest keinen, dessen Charakter auch nur einen Anflug jener Richtung hat, in welcher die Bahn liegt für Schurken und Tyrannen. Charakterreinheit ist das erste Kreditiv deiner Sendung. Den Vorwurf, durch herrschsüchtige Willkür den Glauben an meine Botschaft erschüttert zu haben, verdiene ich nicht. Nicht nur keinem einzigen aus dem Volke, nicht einem Lasttier eines einzigen aus dem Volke habe ich meine Lasten zu tragen gegeben und habe nicht einem von ihnen mit Bewußtsein und aus Willkür wehe gethan. —

Es ist zweifelhaft, in welchem Sinne das נשאתי hier zu verstehen sei. נשא kommt allerdings einigemal auch einfach als fortnehmen vor: ונשא שה מהעדר (Sam. I. 17, 34) נושא את פת בגם (Daniel 1, 16). Nachdem jedoch מַשָּׂאת ein Geschenk und zwar meistens ein Ehrengeschenk bedeutet (1. B. M. 43, 34; Jirmij. 40, 5 und Esther 2, 18) und auch die einem Höheren zu leistende Abgabe, im Sinne wie תרומה, so die Schekelspende zum Heiligtum: משאת משה עבר ד' (Chron. II. 24, 69), so kann auch hier נשא: als Gebühr erheben heißen. Ich habe nicht einmal die Leistung eines Esels für mich als Frohn beansprucht. So auch ת"א. לא חמרא דחד מנהון שחרית.

לא חמור אֶחָד מהם: nicht den Esel von irgend einem von ihnen. ולא הרעתי את אַחַד מהם: auch keinen Besondern unter ihnen, der es durch sein Benehmen verdient hätte (siehe zu 1. B. M. 3, 22).

16. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־קֹרַח אַתָּה וְכָל־עֲדָתְךָ הֱיוּ לִפְנֵי יְהוָה אַתָּה וָהֵם וְאַהֲרֹן מָחָר׃

16. Da sagte Mosche zu Korach: Du und dein ganzer Verein, so seid denn vor Gott, du und sie und auch Aharon morgen,

17. וְקִחוּ ו אִישׁ מַחְתָּתוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי יְהוָה אִישׁ מַחְתָּתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם מַחְתֹּת וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מַחְתָּתוֹ׃

17. und nehmet jeder seine Pfanne und gebet Räucherwerk auf sie und bringet jeder seine Pfanne vor Gott nahe, zweihundertundfünfzig Pfannen, und auch du und Aharon jeder seine Pfanne.

V. 16. ויאמר וגו׳. In Versen 6 und 7 war nur hypothetisch ausgesprochen, was sie zu thun hätten, wenn sie die Entscheidung Gottes über ihre anklagenden Behauptungen hervorrufen wollten, hier wird dies nun anordnend wiederholt. Nachdem Moses Versuche nach keiner Seite hin Erfolg gehabt, sagte er zu Korach: wohlan, da ihr menschlichen Vorstellungen nicht zugänglich seid, היו לפני ד׳, so seid vor Gott, d. h. so stellt euch mit euren Ansprüchen vor Gott hin, wagt es, eure Ansprüche vor Gott geltend zu machen, daß Er zwischen dir, deinem Anhange und Aharon entscheide.

V. 17. וקחו וגו׳ durch Darbringung von קטרת möchten sie ihre Ansprüche aufs Priestertum vor Gott geltend machen. Hier wird auch Aharon genannt und zwar werden die Zweihundertundfünfzig besonders gruppiert, Korach aber zu Aharon gestellt. Es galt ja nämlich der Entscheidung einer zwiefachen Behauptung: der Gleichberechtigung und Gleichwürdigkeit aller zum Priestertum, einer Behauptung, die durch das Auftreten der Zweihundertundfünfzig מקריבי קטרת erhärtet werden sollte; ferner aber auch: daß, wenn die Gesamtheit durch einen einzelnen priesterlich vor Gott vertreten werden sollte, dies nicht gerade Aharon sein müsse, vielmehr eventuell auch Korach es sein könne, eine Behauptung, die sich an Aharons und an Korachs Auftreten zur Seite Aharons zu erproben haben sollte (siehe zu V. 3).

ונתתם עליהם קטרת וגו׳: in auffallender Weise wird hier sowohl als auch V. 18 und so auch oben V. 7, somit bei diesem ganzen Vorgange das Geben des Räucherwerks nicht auf das Feuer, sondern auf die Pfannen bezogen, während bei Nadab und und Abihu (3. B. M. 10, 1) und so auch bei dem normalen Darbringen am כ״ (daselbst 16, 12) das קטרת auf das Feuer gegeben wird. Dort heißt es: ויקחו וגו׳ איש מחתתו ויתנו בהן אש וישימו עליה קטרת ולקח מלא המחתה גחלי אש וגו׳, ebenso: ונתן את הקטרת על האש, hier aber: קחו לכם, קחו איש מחתתו ונתתם עליהם קטרת מחתות וכו׳ ותנו בהן אש ושימו עליהן קטרת ויקחו איש מחתתו ויתנו עליהם אש וישימו עליהם קטרת. Offenbar treten hier die מחתות in den Vordergrund und repräsentieren die darbringende Persönlichkeit. Bei Nadab und Abihu waren die Personen berechtigt und daher auch ihr כלי, die מחתה. Allein das Opfer war ein unberechtigtes, es war אש זרה, weil אשר לא צוה אותם, weil es ein subjektiv ersonnenes war. Hier aber lag das Rechtswidrige nicht im Opfer. Aharon brachte ja dasselbe. Es war auch vielleicht das gewöhnliche Pflicht-קטרת eines jeden Morgens, das freilich normal auf dem מזבח הזהב darzubringen gewesen wäre. Die Rechtswidrigkeit lag jedenfalls in den Personen, die, indem sie mit ihren מחתות auftraten, sich als zu priesterlicher Funktion berechtigt darstellten. Daher der Nachdruck auf die מחתות: wagt es, auf den von euch gehandhabten Räucherpfannen das קטרת vor Gott darzubringen, das sei eure Probe. Daher denn auch im Momente der wirklichen Ausführung dreimal die anomale Maskulin-

18. Sie nahmen auch jeder seine Pfanne, gaben Feuer auf sie, legten auf sie Räucherwerk und stellten sich am Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltes auf, und auch Mosche und Aharon.

19. Korach aber versammelte wider sie die ganze Gemeinde hin zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltes, — da erschien die Herrlichkeit Gottes der ganzen Gemeinde.

20. Da sprach Gott zu Mosche und Aharon:

21. Sondert euch aus der Mitte dieser Gemeinde, daß ich sie augenblicklich vernichte.

22. Da fielen sie auf ihr Angesicht und sprachen: Gott! Gott der Geister allen Fleisches! Der eine Mann sündigt, und über die ganze Gemeinde willst du zürnen?

18. וַיִּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וַיַּעַמְדוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן׃

19. וַיַּקְהֵל עֲלֵיהֶם קֹרַח אֶת־כָּל־הָעֵדָה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּרָא כְּבוֹד־יְהוָה אֶל־כָּל־הָעֵדָה׃ ס

שלישׁ. 20. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן לֵאמֹר׃

21. הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע׃

22. וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֹּאמְרוּ אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר הָאִישׁ אֶחָד יֶחֱטָא וְעַל כָּל־הָעֵדָה תִּקְצֹף׃ ס

---

beziehung der מחתות: ונתתם עליהם, ויתנו עליהם, וישימו עליהם, den Trotz und die Anmaßung hervorkehrend, die darin liegt. Und daher auch selbst vom Feuer nicht, wie oben ויתנו בהם, sondern ויתנו עליהם אש, immer die Pfannen, nicht als die Behälter sondern als die Basis bezeichnend, auf Grund deren die Darbringung gewagt werden solle. Daher auch statt der Menschen die Zahl der מחתות wiederholt: חמשים ומאתים מחתות. Darin liegt: so viel Menschen, so viel כהנים, der schärfste Ausdruck der behaupteten Gleichberechtigung.

V. 19. ויקהל וגו׳. So sicher fühlte sich Korach, so völlig untergegangen muß bei ihm der Gedanke an die Wahrhaftigkeit der hier in Frage stehenden Gottesbeziehungen gewesen sein, daß er selbst im Momente der so verhängnisvollen Entscheidung das ganze Volk zu Teilnehmern seines Streites und zu Zeugen seines Triumphes herbeirief. Es müßte denn sein, daß er durch Massengewalt, ohne die göttliche Intervention abzuwarten, seinen Willen durchzusetzen die Absicht hatte. Jedenfalls war dieser Volkszusammenlauf gegen Moses und Aharon gerichtet und trat, wer kam, damit auf Korachs Seite.

V. 21. הבדלו וגו׳. Wie zu V. 19 bemerkt, waren sie durch ihr Erscheinen auf Korachs Seite getreten und hatten sich daher von einer Mitbeteiligung an seiner Schuld nicht freigehalten. Wird doch ihr Zusammenlauf ויקהל עליהם, d. i. ja על משה ואהרן, bezeichnet.

V. 22. ויפלו וגו׳. אל אלקי הרוחות וגו׳. Du weißt, wie leicht die Geister einer Volksmenge durch blendende Behauptungen und Vorspiegelungen eines geistig überlegenen und bis dahin unangetastetes Vertrauen genießenden Mannes, wie Korach, zu einer Verirrung hingerissen werden können. Wenn Massen zu Verbrechen aufstehen, liegt in der Regel die wahre Schuld auf einigen wenigen höherstehenden Agitatoren. Bei

23. Da sprach Gott zu Mosche:
24. Sprich zu der Gemeinde: Hebet euch fort aus dem Umkreis der Wohnung Korachs, Dathans und Abirams!
25. Da stand Mosche auf und ging zu Dathan und Abiram, ihm folgten die Ältesten Jisraels,
26. Und er sprach zur Gemeinde: Weichet doch aus der Nähe der Zelte dieser frevelnden Leute und rühret nicht an das Geringste von dem Ihrigen, sonst könnt ihr mit umkommen in allen ihren Sünden.
27. Da hoben sie sich weg aus der Nähe der Wohnung Korachs, Dathans und Abirams von allen Seiten. Dathan aber und Abiram traten hinaus und standen aufrecht im Eingang ihrer Zelte mit ihren Frauen, ihren großen und ihren kleinen Kindern.
28. Da sagte Mosche: Daran sollt ihr erkennen, daß Gott mich gesandt hat, alle diese Thaten zu verüben und nicht aus meinem Sinne!

23. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃
24. דַּבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר הֵעָלוּ מִסָּבִיב לְמִשְׁכַּן־קֹרַח דָּתָן וַאֲבִירָם׃
25. וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיֵּלֶךְ אֶל־דָּתָן וַאֲבִירָם וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל׃
26. וַיְדַבֵּר אֶל־הָעֵדָה לֵאמֹר סוּרוּ נָא מֵעַל אָהֳלֵי הָאֲנָשִׁים הָרְשָׁעִים הָאֵלֶּה וְאַל־תִּגְּעוּ בְּכָל־אֲשֶׁר לָהֶם פֶּן־תִּסָּפּוּ בְּכָל־חַטֹּאתָם׃
27. וַיֵּעָלוּ מֵעַל מִשְׁכַּן־קֹרַח דָּתָן וַאֲבִירָם מִסָּבִיב וְדָתָן וַאֲבִירָם יָצְאוּ נִצָּבִים פֶּתַח אָהֳלֵיהֶם וּנְשֵׁיהֶם וּבְנֵיהֶם וְטַפָּם׃
28. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה בְּזֹאת תֵּדְעוּן כִּי־יְהוָה שְׁלָחַנִי לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל־הַמַּעֲשִׂים הָאֵלֶּה כִּי־לֹא מִלִּבִּי׃

---

menschlichem Einschreiten blutet gar oft dann die weniger schuldige, nur irregeführte Menge und die Verführer, die eigentlichen Schuldigen bleiben frei. Du aber, אל אלקי הרוחות לכל בשר, als אל, als Allmacht kannst du jeden erreichen, den du als Schuldigen erkennst, und als אלקי הרוחות לכל בשר weißt du genau die wirkliche Schuld eines jeden zu ermessen. האיש אחד וגו׳. Es ist doch nur Korach der Schuldige, und das Volk, als die blos Verführten, dürfte deiner Milde sich erfreuen. Wir haben schon wiederholt bei ähnlichen Ereignissen zu bemerken Gelegenheit gehabt, wie durch Hervorrufen seiner Fürbitte Gott in Moses die Einsicht in die Motive seiner Waltung weckt und seinen Geist gleichsam zum Mitdenken der göttlichen Waltungsgedanken erhebt.

V. 24. העלו וגו׳: durch dieses Entfernen sollten sie sich von der Gemeinschaft mit den Empörern lossagen und ihr הקהל על משה ואהרן sühnen.

V. 25. ויקם וגו׳. Dathan und Abiram hatten sich am direktesten gegen Moses vergangen, und gerade um deren mögliche Rettung durch Besinnung eines Besseren sehen wir Moses sich noch im letzten Augenblick der Entscheidung bemühen.

V. 27. נצבים, in kecker aufgerichteter Stellung.

V. 28. את כל המעשים האלה bezieht sich wohl auf seine ganze bisherige Wirksamkeit, nicht blos speziell auf Aharons Erhebung zum Priestertum und das über das ältere Geschlecht verhängte Aussterben in der Wüste.

29. אִם־כְּמוֹת כָּל־הָאָדָם יְמֻתוּן אֵלֶּה וּפְקֻדַּת כָּל־הָאָדָם יִפָּקֵד עֲלֵיהֶם לֹא יְהוָה שְׁלָחָנִי׃

29. Wenn wie alle Menschen sterben, diese sterben werden, und ein Verhängnis wie aller Menschen über sie wird verhängt werden: so hat Gott mich nicht gesandt.

30. וְאִם־בְּרִיאָה יִבְרָא יְהוָה וּפָצְתָה

30. Wenn aber eine neue Schöpfung Gott schaffen wird, und es öffnet der

---

V. 29. אם כמות וגו׳. מות כל האדם ist das Sterben eines natürlichen Todes in Folge der jedem Menschen innewohnenden Sterblichkeit. פקדת כל האדם ist das Sterben eines „natürlichen" Todes in Folge eines besonderen, einen Menschen ereilenden tötenden Verhängnisses, wie בחרב, ברעב, באש, במים u. s. w., Ereignisse, die sich auch nur nach den von Gott geordneten, bestehenden Naturgesetzen vollziehen, indem Gottes Verhängnis einen Menschen den Wirkungen dieser natürlichen Ursachen entgegenführt oder überläßt. Ein solcher Tod ist auch פקדת כל האדם, ein Ereignis, das sich nicht außerhalb der Kategorie jener Verhängnisse bewegt, denen auch andere Menschen in gewöhnlichem Lauf der Dinge ausgesetzt sind. So gewiß auch alle sogenannten natürlichen Ereignisse, alles, was nach der bestehenden natürlichen Weltordnung geschieht, nur in Folge göttlichen Willens sich vollzieht, da Gott diese natürliche Weltordnung gesetzt und sie dann so lange wirkt, als Sein Wille diese Wirkung zuläßt; so gewiß ferner der Mensch mit allen seinen Leben Tod, Gedeihen und Untergang herbeiführenden Geschicken noch einer besonderen göttlichen Fürsorge untersteht und nichts, nichts Kleines und Großes, selbst in dem „gewöhnlichen Lauf der Dinge", ihn trifft, es habe denn Gottes heiliger Wille es also über ihn gefügt; so gewiß daher auch, wenn כמות כל האדם ימותון אלה und פקודת כל האדם יפקד עליהם, jener Tod und dieses Verhängnis nicht minder Gottes unmittelbaren Ausspruch vollführen würden: so würde doch ein solcher Tod und ein solches Verhängnis nicht eine Beglaubigung der Göttlichkeit der Sendung Mosis sein können, einer Sendung, die ja auf ein außerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge sich vollziehendes Eingreifen Gottes sich basiert, womit eben Gott sich als ה׳, als außer und über der Weltordnung in freier Persönlichkeit stehend, sich als **den** bezeugen wollte, **von** dem diese Weltordnung stammt, **durch** den diese Weltordnung besteht, durch den **sie**, der aber **nicht** durch sie **bedingt** ist, der sie nicht nur als אלקים einmal geschaffen und geordnet, sondern als ה׳ in jedem Augenblicke die Macht hat, eine ganz neue, durch Vergangenes nicht bedingte Zukunft einzuleiten und der diese freiwaltende Macht für den Menschen zu bethätigen bereit ist, dem er von Seiner Persönlichkeit und Seiner Freiheit einen Hauch mitgeteilt und ihn damit Ihm ebenbildlich zum freien persönlichen Wesen geschaffen, das, gottgleich, sich in sittlicher Freiheit dem Zwange der natürlichen Weltwirkungen entheben, und Gottes Willen erkennend und Gottes Willen frei vollbringend, den Kreis der Dinge, den er seine Welt nennt und mit welchem er seinen Gottesdienst auf Erden vollbringt, mit sich in das Bereich der göttlich-sittlichen Freiheit emporheben soll, — und der eben mit der Sendung Mosis die Wiedererhebung und Erziehung der Menschheit zu Sich und zur sittlichen Freiheit beginnnen wollte (siehe zu 2. B. M. 6, 3). Ist doch die Sendung Moses selbst, wie jedes Wort Gottes an Menschen, ein Akt der freiesten Persönlichkeit, der nur durch ein, von dieser freien Persönlichkeit zeugendes אות ומופת Beglaubigung findet. Daher: אם כמות כל האדם וגו׳ לא ד׳ שלחני. Aber:

V. 30. ואם בריאה וגו׳, wenn aber ihr Untergang durch eine Neuschöpfung herbeigeführt wird, die eben Gott als ה׳ verkündet, in dessen Namen ich aufgetreten und

Erdboden seinen Mund und verschlingt sie und alles Ihrige und sie so lebend ins Grab sinken: so werdet ihr wissen, daß diese Leute Gott gehöhnt.

31. Und es war, wie er zu Ende war, alle diese Worte zu reden, da spaltete sich der Erdboden, der unter ihnen war,

32. die Erde öffnete ihren Mund und verschlang sie und ihre Häuser und alle die Menschen, welche Korachs waren und alle die Habe.

33. Sie und alles Ihre sanken lebend ins Grab und es schloß sich über ihnen die Erde und sie verschwanden aus der Mitte der Gemeinde.

34. Ganz Israel, die rings um sie waren, flohen bei ihrem Geschrei, denn sie dachten: es könnte auch uns die Erde verschlingen.

35. Feuer aber war von Gott ausgegangen und verzehrte die zweihundertundfünfzig Mann, die Darbringer des Räucherwerks.

הָאֲדָמָה אֶת־פִּיהָ וּבִלְעָה אֹתָם וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר לָהֶם וְיָרְדוּ חַיִּים שְׁאֹלָה וִידַעְתֶּם כִּי נִאֲצוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה אֶת־יְהוָה׃

31. וַיְהִי כְּכַלֹּתוֹ לְדַבֵּר אֵת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַתִּבָּקַע הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תַּחְתֵּיהֶם׃

32. וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת־פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת־בָּתֵּיהֶם וְאֵת כָּל־הָאָדָם אֲשֶׁר לְקֹרַח וְאֵת כָּל־הָרְכוּשׁ׃

33. וַיֵּרְדוּ הֵם וְכָל־אֲשֶׁר לָהֶם חַיִּים שְׁאֹלָה וַתְּכַס עֲלֵיהֶם הָאָרֶץ וַיֹּאבְדוּ מִתּוֹךְ הַקָּהָל׃

34. וְכָל־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיהֶם נָסוּ לְקֹלָם כִּי אָמְרוּ פֶּן־תִּבְלָעֵנוּ הָאָרֶץ׃

35. וְאֵשׁ יָצְאָה מֵאֵת יְהוָה וַתֹּאכַל אֶת הַחֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ מַקְרִיבֵי הַקְּטֹרֶת׃ ס

---

gehandelt, וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה', so werdet ihr wissen, daß diese Leute, indem sie die Göttlichkeit meiner Sendung geleugnet, den persönlich frei waltenden Gott und sein Werk überhaupt geleugnet.

V. 32. ואת כל האדם אשר לקרח. Da Korach nach Versen 17—19 bei den מקריבי הקטרת war, so scheint er diesem nach nicht mit in diesem Untergang begriffen gewesen zu sein. Kap. 26, 10 heißt es jedoch: ותפתח הארץ וגו' ותבלע אתם ואת קרח וגו', demgemäß Korach seinen Tod mit in dieser Erdklüftung gefunden hätte. Daher Sanhedrin 110a der Zweifel, bei welcher Katastrophe er sein Ende gefunden, ob mit den בלועים oder den שרופים und dort eine Ansicht, daß er, der Urheber des ganzen Unglücks, von beiden mitbetroffen worden.

V. 33. ותכס וגו' ויאבדו וגו'. Die Erde schloß sich in einer Weise über ihnen, daß nicht einmal eine Spur von ihrem Untergang hinterblieb und sie so völlig aus der Mitte des Volkes verschwunden waren.

V. 35. ואש יצאה וגו' gleichzeitig, während im Lager sich der Erduntergang vollzog, wurden die מקריבי הקטרת durch אש מאת ד' getötet. Das Feuer, das sonst das Opfer verzehrt, ergriff hier die unberechtigten Opferer.

יז 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. אֱמֹר אֶל־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְיָרֵם אֶת־הַמַּחְתֹּת מִבֵּין הַשְּׂרֵפָה וְאֶת־הָאֵשׁ זְרֵה־הָלְאָה כִּי קָדֵשׁוּ:

3. אֶת מַחְתּוֹת הַחַטָּאִים הָאֵלֶּה בְּנַפְשֹׁתָם וְעָשׂוּ אֹתָם רִקְעֵי פַחִים צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ כִּי־הִקְרִיבָם לִפְנֵי־יְהוָה וַיִּקְדָּשׁוּ וְיִהְיוּ לְאוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

4. וַיִּקַּח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת מַחְתֹּת הַנְּחשֶׁת אֲשֶׁר הִקְרִיבוּ הַשְּׂרֻפִים וַיְרַקְּעוּם צִפּוּי לַמִּזְבֵּחַ:

Kap. 17. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Sage Elasar, dem Sohne Aharons, des Priesters, daß er die Pfannen aus dem Brande heraushebe, das Feuer aber wirf weg; denn sie sind heilig geworden.

3. Eben die Pfannen dieser an ihren eigenen Personen zu Sündern gewordenen, man mache sie als dünn geschlagene Bleche zu einem Überzug für den Altar; denn da sie sie vor Gott hingebracht haben, so sind sie heilig geworden und sollen zum Zeichen für die Söhne Israels bleiben.

4. Der Priester Elasar nahm die kupfernen Pfannen, welche die Verbrannten nahe gebracht hatten, und man schlug sie dünne zum Überzug für den Altar.

Kap. 17. VV. 1—3. כי קדשו. Man könnte annehmen, die מקריבי הקטרת hätten die מחתות zuvor allgemein zu כלי שרת geheiligt und wäre diese קדושה durch den gesetzwidrigen Gebrauch nicht verloren gegangen. Allein das כי הקריבם לפני ד' des folgenden Verses scheint doch deren קדושה erst aus der הקרבה לפני ד' hervorgehen zu lassen, die doch als gesetzwidrige Handlung, wie schon רמב"ן z. St. bemerkt, schwerlich in gewöhnlichem Sinne geeignet sein dürfte, einem Objekt קדושה zu erteilen. Vielleicht dürfte es also zu fassen sein: קדשו, dem Zwecke, dem sie geweiht worden, bleiben sie geheiligt. הקריבום לפני ד', sie hatten sie vor Gott hingebracht, um damit eine Gottesentscheidung über das wahre und wirkliche, von Gott gewollte Priestertum zu erzielen. Dieses Ziel haben sie erreicht, wenn gleich auf Kosten des Untergangs derer, die es damit gesucht und daran חטאים בנפשתם geworden. Die Erreichung dieses Zieles ist aber für das Gottesheiligtum und seine Zukunft eine so heilig wichtige Thatsache, deren ewige Vergegenwärtigung bedingt so sehr die ganze sittliche Heiligung, welche von diesem Heiligtum und seinem Altardienste für das ganze Volksleben ausgehen soll, daß diese מחתות, wie sie der Erreichung dieses heiligen Zieles gedient, also auch der Festhaltung des Erreichten im Dienste des Heiligtums geweiht bleiben sollen, ויקדשו und so sind sie im doppelten Sinne „heilig" geworden! Sie bleiben ihrem ursprünglichen Zwecke, der Dokumentierung des echten Priestertums, geweiht, und indem sie durch diese bleibende Bestimmung dauernd den heiligsten Zwecken des Heiligtums angehören, sind sie damit selber heilig geworden, wie alles, was dem Dienste des Heiligtums angehört.

ואת האש זרה הלאה, das auf ihnen dargebrachte Feuer bleibt verworfen, und eben zum ewigen Gedächtnis, daß das auf ihnen dargebrachte Opfer ein verworfenes war, dafür sollen die Pfannen erhalten bleiben.

5. זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְמַעַן אֲשֶׁר לֹא־יִקְרַב אִישׁ זָר אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרַע אַהֲרֹן הוּא לְהַקְטִיר קְטֹרֶת לִפְנֵי יְהוָה וְלֹא־יִהְיֶה כְקֹרַח וְכַעֲדָתוֹ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה לוֹ׃ פ

5. Zur Erinnerung für die Söhne Jisraels, damit nicht ein Fremder, der nicht von Aharons Nachkommen ist, nahetrete, Rauchgabe vor Gott aufdampfen zu lassen, und er nicht werde wie Korach und sein Verein, wie Gott es ihm durch Mosche hatte ankündigen lassen.

6. וַיַּלִּנוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מִמָּחֳרָת עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן לֵאמֹר אַתֶּם הֲמִתֶּם אֶת־עַם יְהוָה׃

6. Am andern Tage murrte die ganze Gemeinde der Söhne Jisraels über Mosche und Aharon und sprachen: Ihr habt den Tod des Volkes Gottes veranlaßt!

7. וַיְהִי בְּהִקָּהֵל הָעֵדָה עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן וַיִּפְנוּ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִנֵּה כִסָּהוּ הֶעָנָן וַיֵּרָא כְּבוֹד יְהוָה׃

7. Da war es, indem die Gemeinde sich wider Mosche und Aharon versammelte, wandten sie sich dem Zusammenkunftsbestimmungszelte zu, und siehe, es hatte es die Wolke bedeckt, und es erschien die Herrlichkeit Gottes.

את מחתות וגו׳ stellt das Objekt der folgenden Thätigkeit voran, um darauf den besonderen Nachdruck zu legen und den Charakter hervorzuheben, unter welchem sie אות: ein Lehr- und Warnezeichen bleiben sollen. Mit diesen מחתות sind Opferer an ihrer eigenen Person zu Sündern geworden! Haben sich damit an sich selbst versündigt und ihren eigenen Untergang herbeigeführt! In dem Zusammenhang, in welchem diese Versündigung an sich selbst mit der Bestimmung der מחתות zum צפוי des Altars hier ausgesprochen ist, את מחתות החטאים וגו׳ ועשו אתם וגו׳, dürfte wohl der Gedanke liegen: ihre Ehrsucht hat eine Erschütterung des von Gott geordneten Altardienstes gesucht, an diesem Versuch sind sie zu Grunde gegangen und ihr Untergang hat nur noch zur Festigung dieses von Gott geordneten Altares gedient (siehe Psalmen, Kommentar zu Ps. 42, 1).

V. 5. להקטיר קטרת, קטרת steht hier wohl im uneigentlichen Sinne für alles, was מוקטר לפני ד׳ wird, also für alles, was auf dem Altare dem Feuer übergeben wird. So קטרת אילים (Ps. 66, 15). Wird doch eigentliches קטרת überhaupt auf dem מזבח הנחשת nicht dargebracht und kann eine an diesen Altar geknüpfte Warnung am allerwenigsten sich hierauf beziehen. — כאשר דבר וגו׳, die Kap. 16, 5—7 an Korach gerichteten Worte hatte Moses auf Gottes Geheiß gesprochen. Für einen Mann wie Korach lag darin zugleich die Warnung, sich nicht einer für den Nichtberechtigten jedenfalls verhängnisvollen Gottesentscheidung auszusetzen. Wie die dem Korach angekündigte Entscheidung an ihm in Erfüllung gegangen, so wird sie an jedem Unberechtigten sich erfüllen, der es wagen wird, dem Altare als Priester zu nahen, ohne dazu durch Abstammung von Aharon befugt zu sein. Eine Warnung, die sich auch am König Usia erfüllte (Chron. II. 20, 6).

V. 6. אתם המתם וגו׳. Sie hatten, wie es aus V. 17 f. scheint, aus dem Sterben der zweihundertundfünfzig noch nicht die Überzeugung geschöpft, daß die Erwählung Aharons zum ausschließlichen Priestertum rein nur auf einer von Gott aus-

8. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶל־פְּנֵי אֹהֶל מוֹעֵד: ס

8. Mosche und Aharon kamen hin vor das Zusammenkunftsbestimmungszelt.

רביעי 9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

9. Da sprach Gott zu Mosche:

10. הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת וַאֲכַלֶּה אֹתָם כְּרָגַע וְיִפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם:

10. Hebet euch hinaus aus der Mitte dieser Gemeinde, damit ich sie augenblicklich vernichte. Sie aber fielen auf ihr Angesicht.

11. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־אַהֲרֹן קַח אֶת־הַמַּחְתָּה וְתֶן־עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קְטֹרֶת וְהוֹלֵךְ מְהֵרָה אֶל־הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי־יָצָא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי יְהוָה הֵחֵל הַנָּגֶף:

11. Und Mosche sagte zu Aharon: Nimm die Pfanne und gieb auf sie Feuer von dem Altare und thue Räucherwerk hinzu und bringe es eilends zur Gemeinde hin und vollziehe Sühne über sie, denn schon ist das Zürnen von Gott ausgegangen, das Sterben hat begonnen.

12. וַיִּקַּח אַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה וַיָּרָץ אֶל־תּוֹךְ הַקָּהָל וְהִנֵּה הֵחֵל הַנֶּגֶף בָּעָם וַיִּתֵּן אֶת־הַקְּטֹרֶת וַיְכַפֵּר עַל־הָעָם:

12. Aharon nahm wie Mosche gesprochen und eilte hinein in die Mitte der Gemeinde, und siehe, es hatte das Sterben im Volke begonnen. Er gab das Räucherwerk hin und vollzog Sühne über das Volk.

---

gehenden, das Wesen seines Heiligtums sichernden, von allem Persönlichen ferne stehenden Anordnung beruhe. Sie begriffen, wie es scheint, die allerdings auf göttlicher Anordnung beruhende Erwählung Aharons doch nur mehr als eine dem Bruder Moses gewährte persönliche Auszeichnung, das Verbrechen der zweihundertundfünfzig daher als eine von Gott bestrafte persönliche Beleidigung Moses und Aharons, die, wie sie meinten, durch Verzeihung der erlittenen Beleidigung dem Untergange einer so bedeutenden Anzahl Familienväter wohl hätten vorbeugen können und — sollen. Sie begriffen das rein Sachliche des Vorgangs nicht, dem in keiner Weise durch eine solche Verzeihung ein Genüge zu leisten war, das vielmehr gebieterisch eine Gottesentscheidung forderte, wenn das Gotteswerk, dem gegenüber Moses und Aharon nur bedeutungslos verschwindende Organe waren, überhaupt für sein ewiges Ziel gerettet und erhalten bleiben sollte.

VV. 10 u. 11. הרמו וגו׳. Diese Anklage war allerdings ein rein persönlicher Vorwurf, in dessen Folge Gott zu Moses sprach: Wenn ihr wollt, so hebet euch hinweg, und ich vernichte die wider euch aufständische Menge sofort. Sie aber huben sich nicht hinweg, warfen sich vielmehr auf ihr Angesicht vor Gott nieder und, statt sich hinweg zu begeben und, wie die aufständische Menge ihnen unterschob, den Tod ihrer Beleidiger zur Sühne zu fordern und Boten des Todes unter dem Gottesvolke zu sein, mußte Aharon mitten hinein in die Mitte der dem Tode geweihten Menge eilen und mit dem zu Gott aufsteigenden קטרת-Ausdruck der innigsten Hingebung an Gott sühnend und rettend dastehen zwischen den Sterbenden und Lebenden und sich und seine Sendung dem Volke vielmehr als rettende Überwinder des Todes bewähren. —

13. Da stand er zwischen den Sterbenden und den Lebenden, und der Seuche ward Einhalt gethan.

14. Vierzehntausendsiebenhundert waren die in der Seuche Gestorbenen außer den durch Korachs Veranlassung Gestorbenen.

15. Aharon kehrte zu Mosche zum Eingange des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zurück, und die Seuche war innegehalten.

16. Da sprach Gott zu Mosche:

17. Sprich zu Jisraels Söhnen und nimm von ihnen je einen Stab für ein Vaterhaus, von allen ihren Fürsten des Hauses ihrer Väter, zwölf Stäbe; eines jeden Namen schreibst du auf seinen Stab.

18. Und den Namen Aharons schreibst du auf den Stab Levis, denn ein Stab sei für das Haupt des Hauses ihrer Väter.

13. וַיַּעֲמֹד בֵּין־הַמֵּתִים וּבֵין־הַחַיִּים וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה׃

14. וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים בַּמַּגֵּפָה אַרְבָּעָה עָשָׂר אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת מִלְבַד הַמֵּתִים עַל־דְּבַר־קֹרַח׃

15. וַיָּשָׁב אַהֲרֹן אֶל־מֹשֶׁה אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וְהַמַּגֵּפָה נֶעֱצָרָה׃ פ חמישי. 16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

17. דַּבֵּר ו אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאִתָּם מַטֶּה מַטֶּה לְבֵית אָב מֵאֵת כָּל־נְשִׂיאֵיהֶם לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטּוֹת אִישׁ אֶת־שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל־מַטֵּהוּ׃

18. וְאֶת שֵׁם אַהֲרֹן תִּכְתֹּב עַל־מַטֵּה לֵוִי כִּי מַטֶּה אֶחָד לְרֹאשׁ בֵּית אֲבוֹתָם׃

V. 17. דבר וגו׳. Wir haben zu Kap. 1, 2 entwickelt, wie nach ihrer Verzweigung aus dem einen gemeinsamen Urstamme die Stämme des jüdischen Volkes מטות: Äste heißen, und finden sie daher hier in „מטות" den sprechendsten Ausdruck. Insofern jedoch ein jeder Stamm wieder eine besondere Eigentümlichkeit innerhalb des gemeinsamen Nationalganzen auf seine Angehörigen vererbte, bilden sie ein jeder ein besonderes בית אב innerhalb des einen gemeinsamen בית ישראל. Als מטות werden sie daher in ihrer Gleichheit, als בתי אבות in ihrer gesonderten Eigentümlichkeit begriffen. Indem daher hier die zwölf בתי אבות des jüdischen Volkes durch zwölf מטות repräsentiert werden sollen, so ist damit dem Gedanken Raum gegeben, daß ungeachtet ihrer eigentümlichen Sonderheit sie doch vielleicht wegen des charakteristischen Gemeinsamen einer Gleichheit hinsichtlich der hier zur Entscheidung stehenden Beziehung gewürdigt werden könnten, oder ungeachtet der gemeinsamen Gleichheit die charakteristische Sonderheit einer solchen Gleichwürdigkeit entgegenstehen könnte.

V. 18. ואת שם אהרן וגו׳. Wir haben bereits zu 3. B. M. 22, 9 entwickelt, wie der jüdische Priester nicht aufgehört habe, Levite zu sein, wie vielmehr das Priestertum nur als das potenzierte Levitentum in reinster Vollendung zu begreifen sei und daher im Priesterstamm der Stamm Levi nichts als die Elite seiner unteilbaren Gesamtheit zu erblicken, sowie der Priester seine Sendung nur als höchste Lösung der Levitenaufgabe zu begreifen habe. Daher ist Aharon nichts als ראש לבית לוי und sein Stab ist der Stab Levis, מטה לוי.

19. וְהִנַּחְתָּם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי הָעֵדֻת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה׃

19. Und du legeſt ſie im Zuſammenkunftsbeſtimmungszelt vor das Zeugnis nieder, wohin ich mich euch zur Zuſammenkunft beſtimme.

20. וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֶבְחַר־בּוֹ מַטֵּהוּ יִפְרָח וְהִשְׁכֹּתִי מֵעָלַי אֶת־תְּלֻנוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵם מַלִּינִם עֲלֵיכֶם׃

20. Und es ſei: der Mann, den ich erwähle, deſſen Stab wird blühen So werde ich die murrenden Klagen der Söhne Jisraels, die ſie wider euch erregen, von mir abweiſend zur Ruhe bringen.

21. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּתְּנוּ אֵלָיו כָּל־נְשִׂיאֵיהֶם מַטֶּה לְנָשִׂיא אֶחָד מַטֶּה לְנָשִׂיא אֶחָד לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטֹּות וּמַטֵּה אַהֲרֹן בְּתוֹךְ מַטּוֹתָם׃

21 Da ſprach Moſche zu den Söhnen Jisraels, und es gaben alle ihre Fürſten, je einen Stab von je einem Fürſten des Hauſes ihrer Väter, zwölf Stäbe. Und Aharons Stab mit unter ihren Stäben.

22. וַיַּנַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֹּת לִפְנֵי יְהוָה בְּאֹהֶל הָעֵדֻת׃

22 Da legte Moſche die Stäbe vor Gott nieder im Zelte des Zeugniſſes

---

V. 19. והנחתם וגו׳. Indem die „Stäbe“ und in ihnen die „Stämme“ vor das עדות אשר אועד לכם שמה niedergelegt werden, wird die Frage gleichſam dieſem עדות zur Entſcheidung vorgelegt und von deſſen Standpunkt aus zur Erledigung gebracht. Es iſt damit dem Volke geſagt, daß es ſich hier nicht, wie ſie (V. 6) irrig vorausgeſetzt, um eine Frage „perſönlicher“ Auszeichnung, ſondern um eine ſolche Inſtitution handle, bei welcher das „die Gegenwart Gottes im Volke bedingende Gottes-zeugnis“ und deſſen Wirkſamkeit am Volke in erſter Linie in Frage ſtehe. Es gilt den מטה, den Aſt am Baume des jüdiſchen Nationalganzen als den von Gott erwählten zu bezeichnen, der eben vermöge ſeiner Eigentümlichkeit zur Vertretung dieſes Zeugniſſes und zur Wartung ſeines Dienſtes im Volke ſich Gott als für dieſe Wahl am geeignetſten darſtellt.

V. 20. והיה וגו׳. Weſſen מטה blühen wird, deſſen מטה wohnt nach Gottes Urteil der Keim zur Blüte und Frucht für die Zukunft Seines Zeugniſſes im Volke inne, und der Inhaber dieſes „Stabes“ iſt zugleich als der rechte „Träger“ dieſes „erwählten Stammes“ von Gott gekennzeichnet. — והשכתי וגו׳. שכך iſt ganz eigentlich das zur Ruhe bringen eines Aufwallenden, Brauſenden (vergl. 1. B. M. 8, 1 und Eſther 2, 1). Bisher hat Aharons Auszeichnung die Leidenſchaften des Volkes gegen euch, eigentlich aber gegen mich aufgeregt, da dieſe Auszeichnung nicht euer, ſondern mein Werk iſt. Jedes Aufwallen gegen euch fällt daher eigentlich gleichſam auf mich zurück; dies wird fortan aufhören, indem Aharons Prieſtertum als ein Akt reiner Gotteswahl und nach ſeinen Motiven frei von jeder perſönlichen Begünſtigung des Erwählten bekundet und für ewige Zeiten bezeugt ſein wird.

V. 21. ומטה אהרן וגו׳, äußerlich unterſchied ſich Aharons Stab in nichts von den Stäben der anderen, es war ein Stab wie ihre Stäbe.

V. 22. לפני ד׳: zur Gottesentſcheidung.

23. וַיְהִי מִמָּחֳרָת וַיָּבֹא מֹשֶׁה אֶל־
אֹהֶל הָעֵדֻת וְהִנֵּה פָּרַח מַטֵּה־אַהֲרֹן
לְבֵית לֵוִי וַיֹּצֵא פֶּרַח וַיָּצ֘ץ צִיץ וַיִּגְמֹל
שְׁקֵדִים׃

23. Da war es am anderen Tage, als Moſche zum Zelte des Zeugniſſes hin kam, ſiehe da blühte Aharons Stab vom Hauſe Levi. Er brachte eine Blüte hervor und trieb Sproſſen und zeitigte Mandeln.

24. וַיֹּצֵא מֹשֶׁה אֶת־כָּל־הַמַּטֹּת
מִלִּפְנֵי יְהוָה אֶל־כָּל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וַיִּרְאוּ וַיִּקְחוּ אִישׁ מַטֵּהוּ׃ פ

24. Moſche brachte alle die Stäbe von ihrer Stelle vor Gott zu allen Jisraels Söhnen hinaus. Jeder ſah und nahm ſeinen Stab.

V. 23. מטה אהרן לבית לוי, es war damit gleichzeitig der Stamm Levi aus den anderen Stämmen und Aharon aus den übrigen Leviten erwählt (ſiehe zu V. 18).

ויצא פרח וגו׳. Während פרח (verwandt mit פרה — ſiehe 1. B. M. S. 15) mit Entſchiedenheit Blume und Blüte, und daher auch פרח überwiegend: blühen bedeutet, ſpricht alles dafür, in ציץ nur den Ausdruck für das ſich hervordrängende Sproſſen zu erblicken, und dürfte man daher ſchwerlich berechtigt ſein, hier in ציץ ein weiteres Stadium der Blüte zu erkennen. In einem noch weit höheren Grade als der Apfelbaum (ſiehe Sabbat 88 a) und die anderen Kernobſtpflanzen, hat aber der Mandelbaum die Eigentümlichkeit, im Frühling zuerſt Blüten und dann Blätter zu treiben. Kaum einen Anſatz zur Blattbildung zeigt derſelbe, wenn er bereits im Schmucke der Blüten ſteht. Wir glauben daher ויצץ ציץ von dem Hervortreiben der Blätter verſtehen zu müſſen. In hohem Grade dürfte aber eben das Aufblühen des Stabes als Mandelbaumzweig die hier entſprechenden Gedanken zu vergegenwärtigen geeignet ſein. Liegen nicht in allen Fruchtbaumzweigen einander ähnlich Blatt- und Blüte- und Fruchttriebe, trägt ſie nicht alle ein Boden, tränkt ſie nicht alle ein Naß, haucht nicht eine Luft ſie alle an und wärmt nicht einer Sonne Strahl ſie alle? Und doch ſteht der Mandelbaum allein unter allen ſeinen Flurgenoſſen in charakteriſtiſcher Einzigkeit ausgezeichnet da. Und worin? In שקידה, wovon er ſeinen Namen hat, in Eifer, in wachſter, munterſter, rüſtigſter, voranſchreitendſter Hingebung und Thatkraft für das, was er zu leiſten hat. Während ſeine Bruderbäume alle ſich erſt noch beſinnen, hat er ſchon vollbracht und ſtellt gleich von vornherein das Ziel, die Fruchtblüte, voran, dem ſein ganzes Daſein gilt und für welches er dann ſeine Blätterlungen treibt, um ihm, dieſem Ziele zu alle ſeine Säfte umwandelnd zuzubereiten. Das iſt aber in vollendetſter Prägnanz der Levitengeiſt, durch den ſich der Stamm Levi zum Vertreter des Gottesgeſetzes und Seines Heiligtums geadelt, als er allein unter allen ſeinen Genoſſen auf den Aufruf מי לד׳ אלי um Moſes ſich ſcharte, und der in der Elite ſeiner Familie, in Aharon und ſeinen Nachkommen, in reinſter Vollendung ſich vererben ſollte. (Vergl. 2. B. M. S. 361 f. — Wir haben dort im ציץ unſerer Stelle: Staubfäden verſtanden. Wir zweifeln aber an der Richtigkeit dieſer Auffaſſung, da mit dem Aufbrechen der Blüte auch die Staubfäden vorhanden gegeben ſind und nicht erſt einem ſpäteren Stadium angehören). Gleichzeitig dürfte aber eben darin die tröſtende Zuverſicht ausgeſprochen ſein, daß ſo wie der Mandelbaum nur früher blüht und Früchte zeitigt, ſomit ſeinen Flurgenoſſen nur „vorangeht“ in einer Entfaltung, welcher die andern ſodann nachfolgen, alſo auch die Leviten und Aharoniden nur ewig „vorangehen“ werden mit einer Geiſtes- und Lebensentfaltung, welcher zu folgen und ſie ſich eigen zu machen alle anderen Bruderſtämme im Volke ihnen gleich berufen ſind.

ששי. 25. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הָשֵׁב אֶת־מַטֵּה אַהֲרֹן לִפְנֵי הָעֵדוּת לְמִשְׁמֶרֶת לְאוֹת לִבְנֵי־מֶרִי וּתְכַל תְּלוּנֹתָם מֵעָלַי וְלֹא יָמֻתוּ:

25. Da sprach Gott zu Mosche: Lege Aharons Stab wieder zurück vor das Zeugnis, zur Aufbewahrung als Wahrzeichen für Männer des Ungehorsams, damit dies ihre murrenden Klagen von mir abgewiesen zu Ende bringe und sie nicht sterben.

26. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֹתוֹ כֵּן עָשָׂה: פ

26. Mosche that es; wie Gott ihm geboten hatte, also that er.

V. 25. ויאמר וגו'. Wie die לוחת העדות das Faktum des göttlichen Ursprungs des Gesetzes bezeugen, so bezeugt der מטה אהרן das Faktum des göttlichen Ursprungs der Wahl der Aharoniden zu Priestern des Heiligtums dieses Gesetzes. In dieser Beiordnung des מטה אהרן zu den לוחת העדות im Heiligtum dürfte sich die Heraushebung der Aharoniden aus den Leviten und dieser aus dem damit vom Gesetzesheiligtum fern gehaltenen Volke als eine Fortsetzung der הגבלה (siehe 2. B. M. 19, 10—13) begreifen lassen, durch welche gleich bei der Erteilung des Gesetzes, deren Zeugnis die לוחות verewigen, das Gelangen des Gesetzes an das Volk, im Gegensatz zu einem Entstehen aus dem Volke, vergegenwärtigt werden sollte. Wir haben bereits daselbst entwickelt, welche hohe Bedeutsamkeit dieser Thatsache innewohne; die ganze Unverbrüchlichkeit, Unantastbarkeit und Ewigkeit des Gesetzes beruht auf ihr. Ganz dieselbe הגבלה wird aber durch die Gruppierung der Aharoniden und Leviten um das Gesetzesheiligtum und die Fernhaltung des Volkes von diesem für alle Zeiten fortgesetzt, und damit dieselbe Thatsache des außermenschlichen Ursprungs und der örtlichen und zeitlichen Unbedingtheit des Gesetzes für alle Zeiten festgehalten. Je mehr nämlich gerade das jüdische Volk unterschiedlos in allen seinen Schichten und unabhängig von jeglicher Berufsart zur rückhaltlosen Erkenntnis, Anerkenntnis und Verwirklichung dieses Gesetzes berufen ist, je mehr im Laufe der Zeiten dieses Gesetz seine Sendung an diesem Volke vollbringt und alle Geister, alle Herzen, alle Gedanken, alle Empfindungen, alle Lebensanschauungen und Lebenserfüllungen durchdringt, je mehr somit im Laufe der Zeiten der aus diesem Gesetze sich erzeugende und im Volke sich vererbende Volksgeist dem Geiste dieses Gesetzes nahe und verwandt wird, je mehr endlich die Kluft schwindet zwischen dem Ideale dieses Gesetzes und seiner Verwirklichung im Volke, je mehr im Laufe der Zeiten die korachidische Behauptung: כל העדה כולם קדושים ובתוכם ד' an Anmaßung verliert: umsomehr dürfte die Befürchtung Boden gewinnen, es könne sodann der Menschengeist sich gegen die Quelle seiner Erleuchtung wenden und, deren göttlichen Ursprung verleugnend und ihr einen Menschengeist als Erzeuger unterschiebend, aufhören, Schüler, Jünger und Diener dieses Gesetzes zu sein und sich zu dessen kritischer Meisterung erkühnen. Dem tritt die alle Zeiten durchdauernde הגבלה des Volkes von dem עדות und dessen Heiligtum durch die לוים und כהנים mit ernster Mahnung entgegen und zeigt selbst dem Erkenntnishöchsten der jüdischen Geister das Gesetz, das doch den steten Gegenstand seines inneren Lebens und seinen vertrautesten geistigen Umgang bildet, in seiner göttlich gegebenen unnahbaren Objektivität, deren עדות selbst die כהנים nicht in ihrer menschlichen Individualität, sondern nur in der Kleidung seiner Dienstsymbolik und nach קידוש ידים ורגלים zu nahen wagen dürfen, und ruft alle Jahrhunderte hindurch die הגבלה-Warnung vom Sinai her: רד העד בעם פן יהרסו אל ד' לראות ונפל ממנו רב וגם חכהנים הנגשים אל ד' יתקדשו פן יפרץ בהם ד'!

27. וַיֹּאמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר הֵן גָּוַעְנוּ אָבַדְנוּ כֻּלָּנוּ אָבָדְנוּ׃

27. Da sagten Jisraels Söhne zu Mosche: So sind wir denn hingeschieden, verloren, sind alle verloren!

28. כָּל הַקָּרֵב ׀ הַקָּרֵב אֶל־מִשְׁכַּן יְהוָה יָמוּת הַאִם תַּמְנוּ לִגְוֹעַ׃ ס

28. Jeder Nahe, der der Wohnung Gottes zu nahe tritt, stirbt — sind wir denn vollends hingegeben zum Verscheiden?!

יח 1. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית־אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת־עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם׃

Kap. 18. V. 1. Da sagte Gott zu Aharon, du und deine Söhne und das Haus deines Vaters mit dir, ihr habt die Versündigung gegen das Heiligtum zu tragen, und du und deine Söhne mit dir habt die Versündigung gegen euer Priestertum zu tragen.

VV. 27 u. 28. ויאמרו וגו׳. Durch alle diese Erfahrungen und das schließliche Zeugnis des מטה אהרן war dem Volke endlich das Bewußtsein von dem unabänderlichen Ernst der von Gott gewürdigten, in der göttlichen קדושה des עדות wurzelnden ausschließlichen Nahelassung der Aharoniden und Leviten zum Heiligtume aufgegangen, also daß sie nun selbst aus einer unabsichtlichen, unvermeidlichen Annäherung den Untergang fürchteten. Sie sahen sich schon, wenn auch noch nicht tot, doch dem unvermeidlichen Tode nahe, בגויעה, im Übergangsstadium zum Sterben, und sie sprachen in ihrer Angst treffend die scharfe, gefahrbringende, schmale Linie aus, auf welche überhaupt jeder Jude dem göttlichen Heiligtum gegenüber gestellt ist. Jeder ist קרב und darf doch nicht zu קרב werden! Das Heiligtum ist nicht da, um nur ein opus operatum der Priester zu sein. Jeder ist in seine Nähe berufen — und darf doch nicht zu nahe kommen. Das göttliche Gesetz, dessen Zeugnis im Heiligtum ruht, ist eben „Feuer", wie das Wort der Weisen im ספרי zu 5. B. M. 33, 2 bemerkt, קרוב לאדם נכוה רחוק ממנה צונן, zu nahe verbrennt man sich, fern davon bleibt man kalt. Man hat sich zu nahen, in der Nähe jedoch sich immer des nötigen Abstandes bewußt zu bleiben. —

Es ist aber in Wahrheit hinsichtlich der קריבה אל משכן ד׳, hinsichtlich des Nahens zum Heiligtum, zwischen Priester und Nichtpriester keine so große Kluft, wie hier dem Volke in seiner Angst vorschwebt. Ein willkürliches, nicht von den Zwecken der עבודה gebotenes Betreten des היכל ist auch für den כהן verboten, und des קדש הקדשים auch für ihn mit מיתה בידי שמים bedroht (siehe 3. B. M. zu 16, 2); zu Zwecken des Heiligtums aber, לבנות לתקן ולהוציא את הטומאה, ist auch erforderlichen Falles das Betreten des היכל Nichtkohanim gestattet (Eruwin 105 a; — siehe מל׳מ Ende הל׳ ביאת מקדש). Nur hinsichtlich der עבודה=Vollziehungen tritt eine Scheidung zwischen Kohen und Nichtkohen ein, deren bewußtvolle Verletzung, במזיד, und zwar auch nur in beschränktem Gebiete, mit מיתה בידי שמים belegt ist (siehe Kap. 18, 3—7).

Kap. 18. V. 1. ויאמר, es ist dies kein neues Gesetz, es ist lediglich die Erläuterung des bereits bestehenden von Gott geordneten Verhältnisses, über dessen Bedeutung dem Volke beruhigende Aufklärung zu erteilen war. Nicht das Volk hat eine durch Vergessenheit oder leichtsinnige Verirrung bedrohliche Stellung zum Heiligtum, sondern Aharon und sein Haus und sein Stamm, alle die zum Dienst im Heiligtum

und am Heiligtume Berufenen tragen eine nur durch unausgesetzte Achtsamkeit und nimmer schlummernde Pflichtenwacht zu lösende Verantwortlichkeit. So auch ספרי z. St.: ויאמר ד' אל אהרן אתה ובניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש ר' שמעאל אומר למי הדבר מסור לאהרן אותו הזהיר (גי' הגר"א) ר' יאשי' אומר מנין אתה אומר שאם זרק את הדם כראוי ואינו יודע לשם מי זרקו הקטיר את החלב כראוי ואינו יודע לשם מי הקטירו שהכהנים נושאים עון על כך ת"ל אתה בניך ובית אביך אתך תשאו את עון המקדש. ר' יונתן אומר שאם זכה בכשר קודם זריקת דמים בחזה ושוק קודם הקטר חלבים שהכהנים נושאים עון על כך ת"ל ואתה ובניך אתך תשאו את עון כהונתכם. וכן מצינו שלא נחתם גזר דינו של עלי אלא על שנהגו בזיון בקדשים וכה"א (Sam. I. 2) גם בטרם יקטירון את החלב ויאמר אליו האיש קטר יקטירון כיום החלב והבי חטאת הנערים גדולה מאוד. וכן מצינו שלא נחתם גזר דינם של אנשי ירושלים אלא על שנהגו מנהג בזיון בקדשים שנאמר (Ezech. 22) ותשאו את in dem ספרי Offenbar erblickt hier בקדשים. עון כהונתכם und dem עון המקדש nicht die Verantwortung Aharons und seiner Dienstgenossen für die Fernhaltung des Volkes aus der Nähe des Heiligtums — liegt ja, wie wir bereits bemerkt und im folgenden sich klar ergiebt, in dem Betreten der Räume des Heiligtums (mit Ausnahme des Allerheiligsten, das ja auch dem Hohenpriester nur am י"כ geöffnet war) durch das Volk gar keine eigentliche Gesetzwidrigkeit, noch viel weniger eine todeswürdige Versündigung — sondern die Verantwortung Aharons und seiner Dienstgenossen für Versündigungen, deren sie sich selbst in ihrem Dienst und in bezug auf ihren Dienst im Heiligtum und am Heiligtum zu Schulden kommen lassen könnten, und da zu diesem Dienst das Volk überhaupt nicht berufen und von den bedeutsamsten Obliegenheiten desselben ausgeschlossen ist (siehe V. 1), so liegt nicht auf dem Volke, sondern eben auf den zum Dienst Berufenen eine bedenkliche Verantwortlichkeit. Nicht das Volk, sondern למי הדבר מסור, dem der Heiligtumsdienst überwiesen ist, אותו הזהיר, der hat sich eine ernste Warnung gegenwärtig zu halten. In der Entfernung des Volkes vom Dienste des Heiligtums, die allerdings durch den Ausgang des korachischen Aufstandes und alle seine Folgen in voller Schärfe für alle Zukunft entschieden war, liegt daher viel mehr Schützendes als Bedrohliches für das Volk.

Die Beispiele, durch welche im Sifri עון המקדש und עון כהונתכם erläutert werden, lassen hier מקדש nicht als das räumliche Heiligtum und die Gegenstände begreifen, die es enthält, sondern als die Institution des Heiligtums überhaupt, dessen Bestimmung am wesentlichsten in den Opferhandlungen Verwirklichung gewinnt, in welchen seine Anforderungen an uns zum Ausdruck kommen. Eine Versündigung gegen diese Institution des Heiligtums ist es beispielsweise schon, wenn der Priester nicht mit seinen ganzen Gedanken beim Opfer ist und z. B. die זריקת דמים und הקטרת חלב ganz vorschriftsmäßig vollzieht, זרק את הדם כראוי הקטיר את החלב כראוי, seinem Bewußtsein aber dabei die spezielle Persönlichkeit entgangen ist, deren Sein und Wollen in dieser הקטרה und זריקה den Ausdruck ihrer Gott nahenden Hingebung finden soll, obgleich כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה (Sebachim 2 a; — siehe 3. B. M. S. 29 u. 30), sondern durch ein solches „Vergessen" לשם מי זרקו, nicht einmal das לשם חובה עלה gestört ist, da סתמא עלו נמי לבעלים לשם חובה (daselbst b), da ferner eine positive aber irrtümliche Andersbestimmung die Gültigkeit des Opfers in keiner Weise stört, עקירה בטעות לא הויא עקירה (Menachoth 49 a), da endlich hinsichtlich הקטרה, wovon doch auch hier das Beispiel genommen ist, שינוי בעלים überhaupt ganz folgelos ist (תוספו' Sebachim 2 a), ja nach Auffassung des מל"מ הל' פסולי מוקדשים 15, 1 nur z. B. שחט או קבל זריקה bei selbst שינוי בעלים die volle Gültigkeit des קרבן stören würde, aber זרק דם קרבן ראובן לשם שמעון wie hier selbst bei positiver und absichtlicher Andersbestimmung das Beispiel des ספרי lauten würde, das שינוי בעלים ganz folgelos

wäre. Es hat somit ספרי eine Vergeßlichkeit als Beispiel für עון המקדש gewählt, aus welcher in keiner Weise irgend eine Störung in dem normalen Gang des Heiligtums und seiner Vollziehungen erwächst und die gleichwohl als schwere Versündigung auf die Person des כהן zurückfällt, der jedenfalls gegen den Geist des Kanons gesündigt: לשם ששה דברים הזבח נזבח וכו' (siehe 3. B. M. daselbst), und auch eine solche Vergeßlichkeit an jene Gedankenlosigkeit, מתעסק בקדשים, nahe grenzt, die allerdings die ganze Bedeutung und Gültigkeit der Opferhandlung aufhebt (Sebachin 47 b).

עון המקדש ist somit eine Versündigung gegen die Institution des Heiligtums, dem gegenüber ist עון הכהונה ein Mißbrauch des Priestertums zu egoistischen Zwecken. Ein solcher Mißbrauch ist eine Versündigung gegen das Priestertum, das eben dadurch entwürdigt wird. Als Beispiel ist wieder ein solches Vergehen gewählt, das sehr leicht zu sein scheinen dürfte und doch eine der schwersten Versündigungen involviert. Nicht nur, wenn der Priester sich Dinge anmaßt, die ihm überall nicht zukommen, auch wenn er das ihm Zugewiesene sich nur früher aneignet, als es ihm zukommt, הקטר חלבים טרם חזה ושוק, זריקת דמים טרם בשר, fällt eine der schwersten Versündigungen auf ihn. Es muß ihm die ganze Bedeutung und Bedeutsamkeit des Heiligtums und seines Dienstes in ihm abhanden gekommen sein, er muß ganz vergessen haben, daß, wie der Ausdruck lautet, er nur משולחן גבוה קא זכי, er muß sich in seiner Anschauung ganz in den Vordergrund gestellt haben und das ganze Heiligtum nur als — seine „Pfründe" betrachten!

In jener Gedankenlosigkeit und dieser habsüchtigen — Gemeinheit geht der ganze Charakter des Heiligtums verloren, es ist מנהג בזיון בקדשים, eine geringschätzende Handhabung und Behandlung der dem Priester anvertrauten Heiligtümer, an welcher das Haus Eli zu Grunde gegangen, worauf mit tiefem Ernste hingewiesen wird. Und als auch das Volk die rechte Wertschätzung des Heiligtums verlor, als es auch ihm nicht eine Stätte der Heiligung mehr war, dem nur ein heiliges Volksleben gerecht werden kann, als es ihm zu der Tempelstätte einer Abfindung mit Gott herabsank, durch deren Versorgung ein Freibrief für alle Zügellosigkeiten des Lebens zu erkaufen wäre, da traf auch es das Gotteswort: קדשי בזית (Ezech. 22, 8), und der Tempel ging in Trümmer und das Volk ins Exil. —

Es bleibt nur noch die Bedeutung des בית אביך im ersten Satze unseres Verses zu erwägen übrig. Wenn, wie es nach dem ספרי scheint, in עון המקדש nur Versündigungen der Priester gegen die im Heiligtum zu vollziehenden Institutionen zu verstehen wären, so ist es schwierig, auf wen das בית אביך zu beziehen wäre. Offenbar, wie aus dem zweiten Satze erhellt, ist mit אתה ובניך bereits der ganze Priesterstamm bezeichnet und בית אביך kann nur das בית לוי, den gesamten Levitenstamm bezeichnen, dem ja das בית אהרן auch nur als ein besonderer Familienzweig angehört. In der That begreift auch ein im Jalkut z. St. exzerpierter Midrasch unter בית אביך die Leviten und macht diese mit für die Vergehungen der Priester gegen das Heiligtum verantwortlich: אתה ובניך הכהנים ובית אביך אלו הלוים מלמד שהלוים מוזהרים על ידי הכהנים, ein Verhältnis, das der eigentlichen Stellung der כהנים zu den לוים ganz entsprechend wäre (siehe 3. B. M. S. 480). Allein es kann dies doch wohl nicht die Meinung des ספרי sein, denn ausdrücklich werden dort mit Hinweisung auf V. 23: והם ישאו עונם die Leviten von der Verantwortung für den von den Priestern zu vollziehenden Dienst freigesprochen. Wir glauben daher, daß עון המקדש sowohl den Dienst im Heiligtum, als den am Heiligtum, also die Gesamtinstitution des Heiligtums umfaßt, und ebenso die Leviten für Gedankenlosigkeit und unwürdige Vollziehung ihrer Leistungen verantwortlich macht, wie ספרי dies hinsichtlich der כהנים und deren Obliegenheiten durch Beispiele veranschaulicht.

2. וְגַם אֶת־אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת׃

2. Aber auch deine Brüder, den Zweig Levi, den Stamm deines Vaters, lasse mit dir sich nahen, sie sollen dir sich anschließen und dich bedienen, während du und deine Söhne mit dir vor dem Zelte des Zeugnisses wachet.

V. 2. וגם וגו׳, bezieht sich auf den letzten Satz zurück. Obgleich dir und deinen Söhnen die eigentliche כהונה obliegt, so doch auch die Leviten הקרב אתך. Es ist dies wohl von dem folgenden וילוו עליך zu unterscheiden. וילוו עליך וישרתוך giebt ihnen eine neben- und untergeordnete Stellung, הקרב אתך läßt sie jedoch parallel mit Aharon zu Gott nahen, und überweist ihnen eine Leistung dem Priester zur Seite vor Gott. Es ist dies, wie עקיבא ר׳ im ספרי erläutert: להוהיר את הלוים בשיר על דוכנם, das Tempellied, mit welchem die Leviten, die Nationalopferhandlungen mit dem Worte der Gottesbegeisterung ergänzend, dem Priester zur Seite stehen (siehe oben S. 25). Es ist dies das spezifische Levitenamt im Heiligtum. — (Die hermeneutischen Worte des נאמר כאן אתך ונאמר להלן אתך: ר״ע u. s. w. sind nicht klar, auch ist deren Lesart nicht sicher. So viel dürfte jedoch feststehen, daß danach die Auffassung des הקרב von שיר durch den Ausdruck אתך gegeben ist.) — וילוו עליך וישרתוך בעבודתך: so ist die Lesart Tamid 26 b. Während הקרב אתך ihnen das selbständige Amt des שיר überträgt, läßt וילוו עליך וישרתוך sie auch בעבודתך: an dem eigentlichen dem Priester obliegenden Dienst, beigeordnet und untergeordnet, sich anschließend und bedienend teilnehmen. Dieser Priesterdienst, an welchem sich auch die Leviten beigeordnet zu beteiligen haben, ist nach Tamid 26 b der Wachtdienst in der עזרה, der hier durch ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות den Priestern übertragen ist. An ihm beteiligten sich (daselbst) auch die Leviten: הכהנים שומרים מלמעלה ולוים מלמטה. Im ספרי: הכהנים מבפנים והלוים מבחוץ. Außerdem hielten die Leviten noch selbständig an einundzwanzig Plätzen des Tempelrayons Wache (daselbst 27 a; — siehe רמב״ם מל״מ בית הבחירה ה׳ VIII, 4). Über die Bedeutung dieser Levitenwacht siehe Kap. 1 S. 12. Ferner leisteten sie Hülfedienst, וישרתוך, durch Bekleidung von גזבר=(Verwalter=) und אמרכל=(Oberaufseher)=Ämtern (ספרי). Es gab auch ohnedies selbst beim Opferdienst wie שחיטה, הפשט, ניתוח u. s. w. Leistungen, die nicht geradezu Priester erforderten (siehe רמב״ם ביאת מקדש IX, 6), daher wohl erforderlichenfalls auch durch Leviten verrichtet werden konnten und vielleicht auch unter וישרתוך begriffen sein dürften.

Indem hier die Stellung der Leviten zu den Priestern präzisiert wird, wird der Stamm Levi in seinem Verhältnis zu Aharon mit drei Prädikaten bezeichnet. Er ist מטה לוי, אחיך. שבט אביך vergegenwärtigt die Ebenbürtigkeit, aus welcher eine, derjenigen der Priester gleich nahe Stellung zu Gott hervorgehen kann. Es ist dies das: הקרב אתך, der Sängerdienst im Opferliede, das שרת בשם ה׳, wie es die Weisen begreifen. מטה, von נטה, der horizontalen Richtung, begreift den Stamm als „Zweig" des Grundstammes, somit in seiner Gleichordnung mit den übrigen Stämmen des Volkes, aus welcher, mit Ausschluß vom eigentlichen Priesterdienste, nur eine bei- und untergeordnete Zulassung zu Hülfeleistungen und Hülfeämtern, das וילוו עליך וישרתוך resultiert. שבט ist der Stamm, als selbständiger Stab", daher, wie an sich ein Ausdruck von Hoheit und Macht, in der Regel Bezeichnung der „Stämme Israels" in ihrer selbständigen Kraft und Würde, שבטי ישראל, nicht מטות ישראל u. s. w. שבט אביך ist daher der Stamm, in welchem dein Vater in seiner Eigentümlichkeit fortlebt, in welchem

3. וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל־הָאֹהֶל אַךְ אֶל־כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל־הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא־יָמֻתוּ גַּם־הֵם גַּם־אַתֶּם׃

3. So haben sie deine Hut und die Hut des ganzen Zeltes zu vollziehen, jedoch zu den Gefäßen des Heiligtums und zum Altare haben sie nicht hinzutreten, damit sie nicht sterben, so sie wie ihr.

4. וְנִלְוּוּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת־מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכָל־עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא־יִקָּרֵב אֲלֵיכֶם׃

4. Dir anschließen sollen sie sich und die Hut des Zusammenkunftsbestimmungszeltes verrichten in Beziehung auf allen Dienst des Zeltes, und kein Fremder soll zu euch hintreten.

5. וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ

5. Hütet die Hut des Heiligtums und die Hut des Altares, so wird

---

dein Vater sein so bedeutsames Kontingent zur Bildung des jüdischen Nationalganzen zollt, der Stamm, der sich eben durch seine rückhaltlose Hingebung an die Vertretung der Gottessache, als „geborenen Wächter des Heiligtums" gekennzeichnet. Daraus resultiert seine Stellung und Aufgabe dem Volke gegenüber, die ihren konkreten Ausdruck in der Lagerwacht ums Heiligtum hatte, welche zu dem משמרת אהל מועד des folgenden Verses gehörte und sich auch zur Tempelzeit in der äußeren Wacht, in den einundzwanzig Posten um den Tempel und seine Vorhallen, עזרות, fortsetzte. Die innere Wacht, לפני אהל העדות, an drei Posten in den inneren Räumen, vor dem eigentlichen Tempel, war von den כהנים wahrzunehmen, die sich auch nur als die Blüte der Leviten zu begreifen und in dieser Wacht ihren Levitencharakter zu bethätigen hatten, und an diesen drei Priesterwachen hatten die Leviten nur nebengeordnet Teil zu nehmen, wie bereits oben bemerkt.

V. 3. ושמרו וגו׳ (vergl. Kap. 3, 6—8). משמרתך ist der Dienst, den sie in deinem Auftrage und dir helfend zur Seite zu erfüllen haben; משמרת כל האהל ist alles dasjenige, was sie selbständig für Herstellung, Erhaltung und Hut des ihnen anvertrauten Tempelzeltes zu leisten haben. אך אל כלי הקדש וגו׳: nicht die Berührung und das Nahekommen, die Handhabung der Gefäße im Dienste, das Hinantreten zum Altare im Dienste, עבודה ist hier verpönt (siehe רמב״ם, ספר מצות מל״מ und 72 ל״ת, Ende הל׳ ביאת המקדש. So auch ג סמ״ל״ת 297). — ולא ימותו גם הם גם אתם: אתם בשלהם והם בשלכם במיתה (Arachin 11 b), wie der Opferdienst den Priestern, so ist der Sängerdienst den Leviten überwiesen, und wie der Levite keinen Priesterdienst, so darf auch der Priester keinen Levitendienst vollziehen. Beides ist mit מיתה בידי שמים bedroht. Ja auch הם בשלהם, unter den Leviten selbst ist der willkürliche Übergang von משורר zum משוער, vom Sänger- zum Wachtdienst oder umgekehrt באוהרה oder auch במיתה untersagt (daselbst; siehe zu Kap. 1, 51).

V. 4. ונלוו עליך וגו׳ (vergl. Kap. 3, 7 u. 8). לעבודה: וזר לא יקרב אליכם (ספרי). Kein Nichtberechtigter darf zur Verrichtung einer euch übertragenen עבודה hintreten. Es ist dies die Warnung, deren Nichtbeachtung V. 7 mit מיתה בידי שמים bedacht ist (ספרי; siehe auch Sebachim 16 a).

V. 5. ושמרתם וגו׳, משמרת הקדש ist die Hut und Wartung des die jüdische Aufgabe darstellenden Heiligtums, משמרת המזבח die Hut und Wartung des den Akten der Hingebung an diese Aufgabe bestimmten Altares. Jenes bildet die Aufgabe der

וְאֶת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

ferner kein Zürnen über Jisraels Söhne kommen.

6. וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת־אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַיהוָה לַעֲבֹד אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

6. Ich, siehe ich habe eure Brüder die Leviten aus der Mitte der Söhne Jisraels herausgenommen; euch sind sie als eine Gabe gegeben für Gottes Zwecke, den Dienst des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zu vollziehen.

7. וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת־כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל־דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת־כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃ פ

7. Du aber und deine Söhne mit dir, ihr habt eures Priestertums zu warten, in Beziehung auf alles den Altar Betreffende und bis in Beziehung auf das hinter dem Scheidevorhang Vorzunehmende, habt ihr den Dienst zu vollziehen; zum Dienst der Hingebung gebe Ich euer Priestertum; der Fremde, der hintritt, soll sterben.

Leviten in Gemeinsamkeit mit den Priestern, dieses die spezielle Aufgabe der Priester. Im ספרי wird in diesem ושמרתם die Anforderung an die höchste Nationalrepräsentanz, das ב"ד של ישראל, erblickt, die Priester in Erfüllung ihres Dienstes zu überwachen. הרי זו אזהרה לב"ד של ישראל להזהיר את הכהנים שתהא העבודה כתיקונה שכשעבודה נעשית כתיקונה הם כלים את הפורענות מלבא לעולם. Eine Annahme, die umsomehr statthaft erscheint, da nach Raschis Auffassung des ספרי diese und die nächstfolgende פרשה nicht direkt an Aharon, sondern an Moses für Aharon gerichtet war.

Zu dieser שמירה gehört allerdings auch das Fernhalten aller זרים von der עבודה, ja der positiven Ausführung der Gesamt-עבודה im מקדש und am מקדש ist so sehr das Gepräge sich unterordnenden Gesetzesgehorsams aufgeprägt, es ist dabei so sehr selbst für die zum Dienst zugelassenen כהנים und לוים und alle und jede subjektive Willkür ausgeschlossen, es spricht dies alles so klar und deutlich die Wahrheit aus, daß das ganze Heiligtum und sein Dienst, sowohl hinsichtlich des zu Vollbringenden, als der Vollbringer bis in die kleinsten Details Gottes Ordnung und nicht Menschenbelieben ist, daß vor seiner treuen Vollbringung von selbst eine solche Verirrung, die den Untergang des Volkes gedroht, nicht mehr aufkommen kann, ולא יהי' עוד קצף על בני ישראל. —

VV. 6 u. 7. ואני וגו'. Zum Schlusse wird noch einmal die ausschließende Zulassung der Leviten und der Aharoniden zum Dienste am und im Heiligtum als rein nur aus einer Gottesanordnung hervorgegangene Bestimmung proklamiert, die jeden Schein der Anmaßung und jede Gefahr dünkelhafter Überhebung abseiten der Zugelassenen beseitigt und dem Dienst, sowie den Dienenden und damit auch dem Gesetze, dem das ganze Heiligtum geweiht ist und auf welches der ganze Dienst sich bezieht, den Stempel absoluter Göttlichkeit vindiziert. ואני, von mir ist die ganze Erwählung ausgegangen, הנה לקחתי וגו', ganz passiv waren und sind die Leviten bei dieser ganzen Erwählung und folgten nur einer Verfügung, die Gott über sie getroffen. לכם וגו' und auch die Priester, denen sie untergeordnet, haben kein ursprüngliches und überhaupt kein aus ihrer Machtvollkommenheit entspringendes Recht an ihnen. מתנה וגו', als ein Geschenk sind

sie ihnen geworden, und zwar für ganz bestimmt umschriebene Zwecke: לד', nur im Dienste Gottes, nicht im eigenen haben sie sie zu verwenden, לשם הם מסורים ואין מסורים לכהנים (ספרי).

ואתה ובניך וגו'. כל דבר המזבח ist alles auf dem מזבח החיצון zu Vollziehende, מבית לפרכת sind alle עבודות פנים im קדש הקדשים am י"כ, und schließt das ולמבית הפרכת auch alles in dem Mittelraume auf dem מזבח הזהב im היכל und an das פרכת כנגד בין הבדים zu Vollziehende mit ein (Joma 24, 36). ועבדתם, alle עבודות also, die in der עזרה im היכל und im קדש הקדשים zu vollziehen sind, habt ihr zu vollziehen. Und zwar, obgleich durch וזר לא יקרב אליכם (V. 4) jeder Nichtkohen bereits von allem unter den Begriff עבודה zu fassenden durch אזהרה zurückgewiesen ist, lehrt die Halacha, daß hier, wo durch das והזר הקרב יומת das Sichvergreifen des זר an einer Priesterfunktion durch מיתה בידי שמים verpönt wird, die עבודה nur in dem Stadium ihrer Vollendung begriffen wird (vergl. 2. B. M. S. 403 u. 408), עבודה תמה ולא עבודה שיש אחריה עבודה, daß somit חיוב מיתה für einen זר nur dann eintritt, wenn er eine abschließende, d. h. eine einen עבודה=Akt zum Abschluß bringende עבודה vollzogen hat, z. B. זריקה, womit die עבודת דם, הקטרת קומץ, womit die עבודת אש der מנחה vollendet ist, und so auch הקטרת איברים ואימורים, nicht aber, wenn er nur eine einleitende עבודה vollzogen hat, wie קבלה והולכה bei עבודת דם, קמיצה bei מנחה (Joma 24 a).

Es wird ferner die spezifische Priester=עבודה als עבודת מתנה charakterisiert, als עבודה der „Gabe", des Hingebens und der Hingebung. Alle im מקדש vorzunehmenden Handlungen gipfeln in dem Begriff: מתנה, in dem Begriff des „Hingebens und der Hingebung". Während das מקדש mit ארון, שולחן und מנורה alles das vergegenwärtigt, was wir durch das Gesetz und für das Gesetz von Gott empfangen, hat die ganze עבודה im מקדש das Ziel, uns die Hingebung unseres Selbst und das Hingeben aller von Gott empfangenen Güter an Gott und sein Gesetz zu lehren. זריקה und so auch נתינה und הזיה des דם הנפש an Altar, פרכת und כפרת, — הקטרה des חלב und כליות und der איברים, des קומץ und der מנחה auf das Altarfeuer, und so auch das קטרת auf den מזבח הזהב und am י"כ im קדש הקדשים, — ניסוך המים am חג und ניסוך היין täglich, alle diese Handlungen, in welchen die עבודה im Heiligtum gipfelt, sind מתנות, sind „Hingebungen" unser Selbst und des Unsrigen, in welchem die Summe unserer Lebensaufgabe zur Anschauung kommt. Die ganze כהונה, die ganze Bestimmung des Priestertums, sich und dem Volke die gottgewiesene Lebens=„Richtung" zu lehren, ist nichts als עבודת מתנה, nichts als ein die „Hingebung an Gott" bewirkender Dienst. Darum gesellt sich zu dem Merkmal עבודה תמה einer spezifischen Priester=עבודה noch das Merkmal: עבודת מתנה ולא עבודת סילוק: d. i. ein Akt des Hingebens und nicht des „Fortnehmens" wie z. B. תרומת הדשן, und eine עבודה, deren Vollziehung einem זר die hier ausgesprochene מיתה בידי שמים zuzieht, muß beide Merkmale vereinen, sie muß עבודה תמה und עבודת מתנה sein (Joma 24 a). Daher der Satz: היוצק והבולל והפותת המולח והמניף המגיש והמסדר את השולחן המטיב את הנרות והקומץ והמקבל דמים בחוץ פטור ואין חייבין עליהן לא משום זרות ולא משום טומאה ולא משום מחוסר בגדים ולא משום ריחוץ ידים ורגלים (Sanhedrin 82 b).

Nun aber folgt hier das tiefbedeutsame Wort עבודת מתנה אתן את כהונתכם: Gott will unsere Hingebung geben, d. h. wenn wir es recht verstehen: So gewiß מתנה den freiesten Akt eines persönlichen Willens bezeichnet, so gewiß daher die Hingebung unser Selbst und unserer Güter an Gott ein aus dem tiefsten Born unserer sittlichen Willensfreiheit entspringender Akt sein soll, so soll andererseits diese Hingebung in ihren Motiven und in den Modalitäten so fern von aller Willkür, so sehr normiert, so sehr nichts anderes sein, als „freiester Gehorsam", als עבודת מתנה, als freieste

8. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן וַאֲנִי הִנֵּה נָתַתִּי לְךָ אֶת־מִשְׁמֶרֶת תְּרוּמֹתָי לְכֹל קָדְשֵׁי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְךָ נְתַתִּים לְמָשְׁחָה וּלְבָנֶיךָ לְחָק־עוֹלָם:

8. Gott sprach zu Aharon: Und Ich, siehe, Ich habe dir die Hut meiner Heben übergeben; so für alle Heiligtümer der Söhne Israels, ich habe sie dir zur Weihe gegeben und deinen Söhnen, zu ewiger Gebühr.

Hingebung an die durch Gottes Gesetz geregelten Erfüllungen unserer Lebensbestimmung, also, daß nicht nur was wir hingeben, die Güter, die wir unser nennen, im wahren Grunde Gottes Güter sind, und wir Gott nur zurückgeben, was wir von Ihm empfangen, מידך נתנו לך (Chron. I. 29, 14), sondern auch das das und das wie und woran und worin und wozu unserer Hingebung Vollbringung göttlicher Forderung sei, und so in Wahrheit unsere מתנה Gottes נתינה, ein Akt wird, den Gottes Wille durch unsern freien Gehorsam zur Verwirklichung bringt.

Auf diesem freien Gehorsam des göttlichen Willens steht das Judentum. Es verwirft die blos innere „fromme" „andächtige" Regung, die ihren Ausdruck und ihre Befriedigung in selbsterträumter Übung eines supponierten Gottgefälligen sucht, und dies „Gottesdienst" nennt. „Ihm hat sein Gott gesagt, was das „Gute" sei, und was sein Gott von ihm fordert" (Micha 6, 8), seine עבודה, sein Gottesdienst, ist „Gottes Dienst", ist „Gehorsam", ist treue Erfüllung ausgesprochenen Gotteswillens; das Heiligste in seinem Allerheiligsten ist Gottes „Gesetz"; die Handlungen symbolischer Hingebung an dieses Gesetz sind selbst durch dieses Gesetz normiert; die Vollzieher dieser Handlungen sind von Gott bestellte Diener dieses Gesetzes, wie seines Heiligtums, die im Namen Gottes und seines Gesetzes die Zeichen unserer freien Hingebung an die durch sein Gesetz normierten Forderungen entgegen nehmen, und in der ausschließenden Bestellung der Aharoniden für die עבודת מתנה in dem Heiligtum seines Gesetzes an die Vollbringung dieses Gesetzes erhalten dieses Gesetz selbst und sein Heiligtum das letzte Gepräge ihres göttlichen Ursprungs, sowie damit alle unsere Lebenserfüllungen in die Erfüllung des göttlichen Willens aufgehend gekennzeichnet sind.

Korachs כל העדה כולם קדושים ובתוכם ד', womit er den Aufstand gegen die Priesterwahl der Aharoniden proklamierte, war im letzten Grunde eine Leugnung der Göttlichkeit der Sendung Mosis und des durch ihn überbrachten Gesetzes, an deren und dessen Stelle er die Subjektivität eines jeden einzelnen setzen mochte, der nur heiliger innerer Regung und deren Eingebung zu folgen habe, um Gottes Nähe und Gottes Wohlgefallen zu erzielen.

Diesem, das ganze Judentum untergrabenden Subjektivismus gegenüber schließt hier das Gotteswort: עבדת מתנה אתן את כהנתכם והזר הקרב יומת מיתה בידי שמים (Sanhedrin 84 a).

V. 8. וידבר וגו'. Das Bisherige sprach die eximierte Stellung der Priester und Leviten zum Heiligtum und die daraus für sie erwachsende Verantwortlichkeit aus, daran schließt sich nun hier eine Zusammenstellung ihrer Rechte im Volke, denen nicht minder der Stempel göttlicher Anordnung aufgedrückt wird, zugleich aber auch der Pflichten, die an diese Rechte sich knüpfen.

ואני הנה נתתי וגו'. Sabbat 25 a u. 26 a sowie Bechoroth 34 a wird תרומתי von den speziell תרומה genannten Hebespenden von den zur Verwendung für den menschlichen Genuß bereit stehenden Früchten verstanden, מן התורה nur von דגן תירוש ויצהר, den drei Hauptprodukten menschlicher Nahrung. Es ist dies die allgemeinste Annahme

Siehe Bechoroth 54 a, תוספו' daselbst. הל' תרומות רמב"ם 2, 1 scheint תרומות ומעשרות aller Früchte als דאורי' zu fassen, mit Ausnahme von ירקות, die nicht unter den Begriff תבואת זרעך, der eigentlichen Ernte fallen. (Siehe מל"מ daselbst, ש"ע י"ד 331, 13 adoptiert die Ansicht des רמב"ם.) — Wir haben bereits zu 3. B. M. Kap. 22, 9 die Bedeutsamkeit dieser „Heben" entwickelt und gezeigt, wie, während sie einerseits dem Volke, dem vor „Hebung" der תרומה seine vollendeten Früchte טבל und als solche אסור sind, vergegenwärtigen, wie seine ganze materielle Existenz durch seine Hörigkeit an das Gesetz und dessen Achtung bedingt ist, sie ganz besonders aber dem Priester, dessen ganze Existenz auf diese vom Volke Gott und seinem Gesetze geweihten Spenden hingewiesen ist, mit jedem Stückchen Brot, das er genießt, die Erinnerung und Mahnung bringt, daß das Gesetz und das Heiligtum, in deren Dienste er steht, nicht Priestermonopol, sondern Nationalheiligtum sei, daß er nur als Vertreter der Nation von Gott zum Diener des Gesetzes und des Heiligtums bestellt sei, daß er seine ganze Existenz diesem Gesetze und seinem Heiligtum verdanke, nur dann seines „Brotes" würdig sei, wenn sein und seines Hauses ganze Existenz, die mit diesem Brote des Heiligtums gefristet wird, der Blüte dieses Gesetzesheiligtums frommt und dem Volke mustergültig voranleuchtet. Darum hat er sein תרומה-Brot als תרומתי als Gott gehöriges Gut zu achten, das ihm zu משמרת, zu einer seinem Charakter und seiner Bestimmung gemäßen Hut anvertraut ist. Obgleich לך, obgleich Priestereigentum, נכסי כהנים, bleibt es doch קדש, heiliges Gut, ist von ihm, wie bereits 3. B. M. daselbst ausgesprochen, vor טומאה zu schützen und nur בטהרה zu genießen, und ist es auch in der Verwendung nicht unbeschränkter Willkür überlassen. Er hat es vor טומאה zu schützen, und zwar, wie Bechoroth 34 a die Halacha lautet, תרומותי: בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה תלויה ואמר רחמנא עביד ליה שימור תלויה, selbst wenn bereits der טהרה-Charakter „schwebend" geworden, שנולד בה ספק טומאה, darf nicht zu טומאת ודאי gebracht werden. Implizite, da hier von תרומה in beiden Zuständen, der טהרה und der טומאה, die Rede und beides לך, dem Priester zu Gebrauche gegeben ist, wird Sabbat 25 a daran gelehrt, daß תרומה טמאה, die wie jedes קדש שנטמא zu verbrennen ist, weshalb שמן תרומה טמאה gewöhnlich: שמן שרפה genannt wird, im Momente des Verbrennens vom כהן noch benutzt werden darf, בשעת ביעורה תיהני ממנה z. B. zum Leuchten, oder Kochen, בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא שלך תהא להסיקה תחת הבשילך, eine Verwendung, die, הנאת של כילוי genannt, von תרומה טהורה nicht gestattet ist. Überhaupt ist, wie bereits bemerkt, der Priester in Benutzung der תרומה beschränkt. Er darf kein Geschäft, סחורה damit machen (Schebiit 7, 3), אסור לאכדן: er darf selbst zu Speisebereitung sie nicht in einer Weise verwenden, daß nur ein Teil davon benutzt und das übrige sonst Genießbare weggeworfen werde (Therumot 11, 1), darf überhaupt eine jede Frucht nur in ihrer Ursprünglichkeit verwenden, אין משנין אותן מבריתן (daselbst), aus Datteln nicht Honig, aus Äpfeln nicht Wein bereiten u. s. w. „Reinheit (טהרה) und Gehorsam", das sind die beiden Gedanken, die mit תרומה, dem Brote ihrer Existenz, dem Priester und seinem Hause unaufhörlich vergegenwärtigt werden, sie nähren sich von einem Gott heiligen Dienstbrot, dessen sie sich durch „Sittenreinheit und Pflichttreue" im ganzen Leben würdig zu machen haben.

לכל קדשי בני ישראל: dieselbe Verantwortlichkeit und Hut, die dir für תרומה zur Pflicht gemacht ist, liegt dir auch für alle קדשי בני ישראל ob, לך נתתים למשחה, sie sind von Gott den Priestern zu einer fortwährenden משיחה, zu einer fortwährenden „Salbung", d. i. zu einer mit jedem Genuß derselben sich wiederholenden Erinnerung an ihre Aussonderung und Absonderung von allem Unheiligen und Gemeinen, das ist ja die Bedeutung der משיחה (siehe 2. B. M. 29, 7), gegeben. Und nur in Voraus-

9. זֶה יִהְיֶה לְךָ מִקֹּדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים מִן־הָאֵשׁ כָּל־קָרְבָּנָם לְכָל־מִנְחָתָם וּלְכָל־חַטָּאתָם וּלְכָל־אֲשָׁמָם אֲשֶׁר יָשִׁיבוּ לִי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים לְךָ הוּא וּלְבָנֶיךָ׃

9. Das soll dir werden von dem Heiligtume der Heiligtümer von dem Feuer: alles, was sie nahebringen, von jeder ihrer Huldigungsgabe und von jedem ihrer Entsündigungsopfer und von jedem ihrer Schuldopfer, was sie mir erstatten, als ein Heiligtum der Heiligtümer wird es dir und deinen Söhnen.

10. בְּקֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים תֹּאכְלֶנּוּ כָּל־זָכָר יֹאכַל אֹתוֹ קֹדֶשׁ יִהְיֶה־לָּךְ׃

10. In Heiligkeit der Heiligtümer hast du es zu essen; jeder Männliche darf es essen, ein Heiligtum soll es dir sein.

---

setzung der Wahrheit dieser „Weihe", sind sie ihnen als חק עולם, als ewige Gebühr zugeteilt.

V. 9. זה יהיה לך וגו׳, mit dem letzten, den Priesteranteilen von den קדשים, den Opfern, beginnt die Zusammenstellung der מתנות כהונה, und zwar zuerst: מקדש הקדשים, von den Opfern der Thatenweihe (siehe 2. B. M. 29), מן האש, nachdem dem אש אוכלה, dem אש דת auf dem Altar das לחם אשה geworden, welchem sich אכילה כהנים nur als ergänzende und vollendende Konsequenz anschließt (siehe 2. B. M. 29, 33). כל קרבנם וגו, alles, was sie Gott nahe bringen, um damit die Gottesnähe zu erstreben. Sebachim 44 b werden die generalisierenden Ausdrücke כל קרבנם, לכל מנחתם u. s. w. also erläutert, daß darin auch der Priesteranteil an solchen Opferkategorien mit inbegriffen ist, der anderweitig noch nicht ausgesprochen worden und aus Analogie mit den ausgesprochenen nicht gefolgert werden kann. כל קרבנם: auch לוג שמן של מצורע (3. B. M. 14, 12 u. 18), das durch den Ausdruck והקריב (daselbst) mit unter קרבן zu fassen ist, obgleich es nicht מן האש stammt. לכל מנחתם, selbst מנחת העומר (3. B. M. 23, 10) und מנחת הקנאות (4. B. M. 5, 15), obgleich sie nicht eigentliche כפרה-Bestimmung haben und nicht unter ואכלו אותם אשר כופר בהם (2. B. M. 29, 33 siehe daselbst) zu fassen wären. ולכל חטאתם, selbst חטאת העוף, obgleich es durch מליקה getötet worden, eine Tötungsweise, die sonst נבלה bewirkt (siehe 3. B. M. 5, 8). לכל אשמם, selbst אשם נזיר (4. B. M. 6, 12), obgleich auch dieses nicht eigentlich der כפרה-Bedürftigkeit entspringt, sondern nur die verfehlte Nasirperiode abschließt und die neue einleitet. ולכל אשמם אשר ישיבו לי: den אשם מעילה, אשם תלוי, אשם גזלות, und in weiterem Sinne auch den übrigen אשמות liegt, wie wir dies bei jedem entwickelt, eine Versündigung im Güterbereiche zu Grunde, daher אשר ישיבו לי. Nach Sebachim daselbst ist darunter noch besonders גזל הגר begriffen, dessen קרן geradezu אשם heißt und wo das ישיבו לי in voller Prägnanz hervortritt (siehe 4. B. M. 5, 8).

V. 10. בקדש הקדשים וגו׳. Nicht im Allerheiligsten, sondern in dem für קדשי הקדשים bestimmten Genußraum, der עזרה, wie dies für מנחה und חטאת und אשם bereits 3. B. M. 6, 9. 19 u. 7, 6 ausgesprochen. Es dürfte hier das קדש, wie in שבת קדש, אדמת קדש nicht Heiligtum, sondern Heiligkeit bedeuten, also in heiligster Weise der Heiligtümer, dazu gehört auch, wie an den angeführten Stellen ausgesprochen, daß sie nur in der עזרה gegessen werden dürfen. Es ist bei ihnen der Opfergenuß selbst Fortsetzung und Abschluß der durch die עבודות an und auf dem Altar begonnenen כפרה

11. וְזֶה־לְּךָ֙ תְּרוּמַ֣ת מַתָּנָ֔ם לְכָל־
תְּנוּפֹ֖ת בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֑ל לְךָ֤ נְתַתִּים֙ וּלְבָנֶ֣יךָ
וְלִבְנֹתֶ֔יךָ אִתְּךָ֖ לְחָק־עוֹלָ֑ם כָּל־טָה֥וֹר
בְּבֵיתְךָ֖ יֹאכַ֥ל אֹתוֹ׃

12. כָּל־חֵ֣לֶב יִצְהָ֗ר וְכָל־חֵ֙לֶב֙ תִּירֹ֣שׁ
וְדָגָ֔ן רֵאשִׁיתָ֖ם אֲשֶׁר־יִתְּנ֣וּ לַיהוָ֑ה לְךָ֖
נְתַתִּֽים׃

11. Und dies wird dir als Hebe ihrer Gabe, von allen Spenden der Söhne Jisraels habe ich sie dir gegeben und deinen Söhnen und deinen Töchtern mit dir als ewige Gebühr. Jeder Reine in deinem Hause darf es essen.

12. Alles Mark vom Öl und alles Mark vom Most und Korn, das erste davon, das sie Gott geben, dir habe ich sie gegeben.

(siehe zu 2. B. M. 29, 33). Daher hat dieser Genuß nur durch כהונה זכרי zu geschehen. Sebachim 97 b wird hieraus noch gelehrt, daß auch זבחי שלמי צבור (3. B. M. 23, 19) als zu קדש הקדשים gehörig nur von כהונה זכרי genossen worden.

V. 11. וזה לך hierauf folgen die קדשים קלים, wie שלמים und תודה, Opfer der Geschickesweihe, die nach Opferung der חלב und כליות den בעלים selbst zum häuslichen Genuß kommen, und von welchen den כהנים nur חזה und שוק und beim תודה auch eins von jeder der vier Brotarten, לחמי תודה, zu teil wird, welche das תודה begleiten (siehe 3. B. M. 7, 14 u. 31, 32). Mit allen diesen von den Mahlopfern für Altar und כהנים abzuhebenden Teilen, den אימורים und חזה ושוק bei שלמים, dazu bei תודה auch noch je einen der vier Brotarten, wird תרומה ותנופה vorgenommen. Die אימורים kommen auf den Altar. Für חזה ושוק und לחמי תודה ist aber die תנופה ותרומה charakteristisch, und sie heißen demnach תרומה und תנופה (daselbst 7, 14 und 32, 34). Schwierig ist das Verständnis der Konstruktion: וזה לך תרומת וגו׳ לך נתתים וגו׳. Es fehlt eigentlich das Objekt, auf welches sich זה zu beziehen hat. Wir glauben, daß aus תרומת מתנם der Gedanke תרומות wiederholt zu supplieren ist. Dies wird dir als תרומות מתנם, als ein Anteil, der, indem er zu Gott erhoben wird, die Bestimmung: מתן, einer Spende an den כהן erhält, zur Unterscheidung von den אימורים, die auch gehoben werden, aber um dem Feuer des Altares übergeben zu werden. Es sind dies die תרומות von allen תנופות, nämlich die vier לחם von den לחמי תודה, איל נזיר vom זרוע בשלה und חזה ושוק (4. B. M. 6, 19 u. 20). Obgleich mit allen ebenso תנופה wie תרומה vorgenommen wird, werden sie doch hier unter der Bezeichnung תרומה begriffen, weil dies der gewöhnliche Ausdruck für das dem כהן zu teil werdende ist. Diese מתנות כהונה von den Mahlopfern kommen ebenso dem Gesamtpriesterhause zum häuslichen Genuß, wie das Mahlopfer selbst von den בעלים im Hause genossen wird. Sie sind נאכלין בכל העיר לכהנים ולבניהם ולעבדיהם (Sebachim 55 a).

V. 12. כל חלב וגו׳. Es folgen nun die קדשי גבול, die Heiligtümer, deren Genuß nicht wie קדשי קדשים auf die עזרה, oder wie קדשים קלים auf den städtischen Umkreis des Heiligtums בכל העיר beschränkt ist, die vielmehr im ganzen Lande genossen werden können. Zuerst: תרומה (siehe zu V. 1 und 3. B. M. 22, 9 f.). — חלב יצהר (siehe 1. B. M. 45, 18), חלב הארץ als Ausdruck des Wertvollsten, Besten. Auch hier, wie zu V. 30 zu bemerken ist, ist es Pflicht, das „Beste" als תרומה auszuheben. שיעור מן התורה hat תרומה kein. Es kann der Pflicht mit einem Korn von dem ganzen Getreidehaufen genügt werden. Allein es entspricht der damit Ausdruck gewinnenden Idee, daß dieses eine Korn zu den verhältnißmäßig besten des Haufens gehöre (Terumot 2, 4). Daher hier der Ausdruck: חלב יצהר. Wie aus Versen 2 u. 7 כדגן

13. בִּכּוּרֵי כָל־אֲשֶׁר בְּאַרְצָם אֲשֶׁר־יָבִיאוּ לַיהוָה לְךָ יִהְיֶה כָּל־טָהוֹר בְּבֵיתְךָ יֹאכְלֶנּוּ׃

13. Die Erstlinge von allem in ihrem Lande, was sie Gott bringen, wird dir; jeder Reine in deinem Hause darf es essen.

מן הגרן וכמלאה מן היקב erhellt, tritt die eigentliche תרומה=Pflicht erst im Momente der גמר מלאכה, der für die Aufbewahrung vollendeten Arbeit an der Frucht ein. Es ist daher nicht גפן und זית, sondern יצהר und תירוש genannt, und auch דגן heißt nur das bereits in Haufen gestrichene Getreide (Peßachim 35 b). Es scheint דגן lautverwandt mit תכן zu sein, das ein quantitatives Abschließen bedeutet, und ebenso mit תקן, dem Ausdruck des Fertigmachens, Inordnungbringens überhaupt. Sollen die Wein= und Ölbaumfrüchte als Trauben und Oliven genossen werden, so sind sie allerdings auch תרומה=pflichtig, wenn sie als Früchte eingebracht werden (Baba Mezia 88 b). Es heißt hier nun nicht: כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן, sondern כל חלב יצהר תירוש und wird Bechoroth 53 b daran die Halacha gelehrt: אין הורמין ממין על שאינו מינו ואם תרם ממין אין תרומתו תרומה אמרה תורה תן חלב לזה וחלב לזה, daß man nicht תרומה von einer Fruchtart für die andere geben könne. Es ist eine jede Fruchtart als eine besondere Gottesgewährung zu betrachten, die für sich den Ausdruck der Hingebung an Gottes Gesetz verlangt, dessen Verwirklichung ja mit jeder Gewährung von Gott erzielt wird. ואם תרם ממין על שאינו מינו אין תרומתו תרומה, nach רבא in Folge des allgemeinen Kanons: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עבד לא מהני, daß jede gesetzwidrige Verfügung von selbst folgelos bleibt. Nach der entgegengesetzten Ansicht אבי's, weil hier ראשית לזה וראשית לזה wiederholt fordert (Themura 5 a — siehe 3. B. M. S. 480).

ראשיתם, so auch 5. B. M. 18, 4. ראשית דגנך וגו', es ist die erste Abgabe nach vollendeter Erntearbeit an der Frucht (Therumot 3, 7). Zugleich liegt im Ausdruck ראשית, daß für תרומה aus התורה kein Minimum, wohl aber ein Maximum giebt. Die תורה bestimmt nichts weiter als ראשית, ein „Erstes" vom Getreidehaufen, wie viel es auch sei, daher: חטה אחת פוטרת את הכרי. Dagegen soll es nur ein ראשית vom Ganzen sein, בעינן ניכרין ראשית, ששיריה, es muß ein namhafter Rest bleiben und würde jemand seinen ganzen Getreidehaufen zu תרומה bestimmen, sein Wort bliebe folgelos und es wäre keine תרומה (Chulin 137 b u. 136 b). Dieselbe Bestimmung ist auch bei חלה (siehe hierüber Kap. 25, 20).

V. 13. בכורי כל וגו' (siehe 2. B. M. 23, 19 und 5. B. M. 26, 2). כל אשר בארצם. Im Gegensatze zu תרומה tritt die ביכורים=Pflicht schon mit der Fruchtreife במחובר, am Boden ein (ספרי), daher ja מלאתך (2. B. M. 22, 28). Bezeichnend ist auch die Verschiedenheit der Ausdrücke bei תרומה אשר יתנו לד' und אשר יביאו לד' bei בכורים. Die Frucht der תרומה=Pflicht ist schon vollends vom Menschen angeeignet worden. Von dem, was er für sich genommen, giebt er, ehe er es genießt, ein Erstes Gott. Die Frucht der בכורים=Pflicht steht noch im Felde, statt aber sie sich heimzubringen, bringt er ein Erstes davon dem Gesetzheiligtum heim zum Bekenntnis, daß, was auf jüdischem Acker reift, in erster Linie תבואת הקדש ist, (siehe 2. B. M. 23, 19). ביכורים, כל טהור בביתך יאכלנו haben ganz den Charakter von תרומה und beide sowie auch חלה sind allen dem Hause eines כהן Angehörigen zum Genuß gestattet. Es sind dies die Frau, auch בת ישראל המאורסת לכהן, die Söhne und Töchter und עבדים ושפחות הכנענים, die als קנין כספו in persönlicher Hörigkeit zum כהן stehen. Ebenso ja auch קדשי קלים von חזה ושוק (V. 11) mit dem einzigen Unterschied, daß eine mit einem ישראל verheiratet gewesene kinderlose בת כהן nach Auflösung der Ehe חוזרת

14. כָּל־חֵרֶם בְּיִשְׂרָאֵל לְךָ יִהְיֶה׃

15. כָּל־פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר־יַקְרִיבוּ לַיהוָה בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה יִהְיֶה־לָּךְ אַךְ פָּדֹה תִפְדֶּה אֶת בְּכוֹר הָאָדָם וְאֶת בְּכוֹר הַבְּהֵמָה הַטְּמֵאָה תִּפְדֶּה׃

14. Jedes Banngelöbnis in Jisrael wird dir.

15. Was einen Mutterschoß von irgend einem Wesen eröffnet, das man Gott nahebringt unter Menschen und dem Viehe, wird dir; jedoch den Erstgeborenen des Menschen mußt du auslösen, und auch das Erstgeborene des unreinen Tieres sollst du auslösen.

לבית אביה in Beziehung auf תרומה, nicht aber in Beziehung auf חזה ושוק (siehe 3. B. M. 22, 10—14).

V. 14. כל חרם וגו׳ (siehe 3. B. M. 27, 21 u. 28).

V. 15. כל פטר רחם וגו׳ (siehe 2. B. M. 13, 2 u. 12—15). Da offenbar פטר רחם לכל בשר אדם ובהמה טהורה וטמאה hier alle drei Kategorien umfaßt, wie aus der näheren Erklärung באדם ובבהמה erhellt, so kann אשר יקריבו לה׳, nicht die Weihe im Opfer, sondern nur die Weihe an Gott allgemein bedeuten. Die בכורות aller drei Kategorien werden in nahe Beziehung zu Gott gestellt. Es ist ganz derselbe Begriff wie: אך פדה תפדה וגו׳ והעברת כל פטר רחם לה׳ (daselbst). — בכור hier ist es: es ist hinsichtlich der פדיון-Pflicht gleichgestellt: כל שישנו בבכור אדם und בכור בהמה טמאה, daher ישנו בבכור בהמה טמאה וכל שאינו בבכור אדם אינו בבכור בהמה טמאה sowohl von בכור אדם als von פטר חמור (Bechoroth 4 a; — siehe zu Kap. 3, 41 f. S. 31). — אך פדה תפדה וגו׳ ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה. פדיון בכור אדם ist absolute Pflicht, פדיון פטר חמור nur eine bedingte, es tritt statt dessen, allerdings erst in zweiter Linie, עריפה ein (siehe 2. B. M. 13, 15), daher vielleicht der Wechsel der Ausdrücke. Kidduschin 29 a wird an dieser Potenzierung der in תפדה gegebenen פדיון-Pflicht durch den vorgesetzten Infinitiv noch gelehrt, daß diese Pflicht jedenfalls erfüllt werden müsse, und wenn sie vom Vater nicht erfüllt worden, dem Sohne obliege, sobald derselbe zum Alter der selbständigen Verantwortlichkeit gelangt, היכא דלא פרקיה אבוה מיחייב איהו למפרקיה. Indem aber ferner hier die Pflicht der Auslösung des Sohnes mit der Pflicht der Selbstauslösung in einen Gedanken zusammengefaßt wird, lehrt zugleich (daselbst) die Halacha den Satz, daß die Auslösung des Sohnes nur dem obliegt, der eventuell auch zur Selbstauslösung verpflichtet wäre, also nur dem Vater, nicht aber der Mutter: כל שמצווה לפדות את עצמו מצווה לפדות את אחרים וכל שאינו מצווה לפדות את עצמו אינו מצווה לפדות את אחרים.

In auffallender Weise wird hier und in dem folgenden Verse die Thätigkeit der Auslösung auf den כהן bezogen, — תפדה ist die Anrede an Aharon, den Repräsentanten der כהונה, — da doch zweifelsohne die Auslösung des בכור nicht dem כהן, sondern dem Vater obliegt und auch nur von ihm zu vollziehen ist. So ja auch ausdrücklich 2. B. M. 13, 13 u. 15 וכל בכור בני אפדה, וכל בכור אדם בבניך תפדה. Bechoroth 51 a wird aber die bei keinem andern פדיון הקדש geltende Norm gelehrt: המפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו, daß, wenn der Vater den Sohn ausgelöst hat, das Auslösungsgeld jedoch verloren gegangen, bevor es einem כהן eingehändigt worden, die Auslösung als nicht vollzogen zu betrachten ist. Das פדיון wird also nur in dem Momente der Entgegennahme des Geldes durch den כהן perfekt und diese Entgegennahme abseiten des כהן ist also ein wesentlicher mitwirkender Teil des Auslösungsaktes. Der כהן ist also als mitwirkend bei dem פדיון-Akt zu begreifen, und dürfte sich daraus

16. וּפְדוּיָו מִבֶּן־חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֻשֶּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הִוא׃

16. Und zwar vollziehst du seine Auslösung vom zurückgelegten Monat an in deiner Schätzung an Silber fünf Schekel vom Schekel des Heiligtums; derselbe hat zwanzig Gera.

---

die auf den כהן sich beziehende Personalbezeichnung תפדה erklären, und dies auch der Sinn des (daselbst) in der Mischna beigefügten Grundes: שנאמר יהיה לך ופדה תפדה sein — (im Text heißt es ja אך פדה תפדה) — durch das vorangehende יהיה לך ist evident, daß der in פדה תפדה Angeredete eben der כהן ist, damit dürfte er aber als der Mitwirkende im פדיון-Akt bezeichnet sein. Der Begriff ist: יהיה לך, der Erstgeborene gehört eigentlich dem durch den כהן repräsentierten Heiligtum an und sollte ursprünglich כהן- oder jedenfalls לוים-Stellung zum Heiligtum haben (siehe Kap. 3, 12), אך, jedoch durch Entgegennahme des פדיון entläßt ihn der כהן namens des Heiligtums aus dieser Stellung in und am Heiligtum, auf daß er in konkretem Lebensdienste der Familien das einflußreich zur Verwirklichung bringe, was er in כהן- und לוים-Stellung durch symbolischen Dienst des Heiligtums zu veranschaulichen und zu vertreten gehabt haben würde (vergl. שו"ת ריב"ש 131).

Bei פדיון בכור בהמה טמאה findet jedoch diese Eigentümlichkeit nicht statt. Wie bei jedem andern הקדש und z. B. auch bei מעשר שני ist die Auslösung vollzogen, selbst bevor das Auslösungsmittel in den Besitz des כהן gelangt, bezw. nach ירושלים gebracht ist (Bechoroth 12 b), hier bliebe somit die Pronominalbeziehung תפדה schwierig. Im ספרי findet sich zur Einleitung dieses Gesetzes V. 8 die Bemerkung, es sei dasselbe nicht direkt an Aharon, sondern an Moses für Aharon ausgesprochen worden. Es scheint uns nicht unmöglich, daß diese Erklärung durch dieses תפדה veranlaßt sei. War das Gesetz an Moses gerichtet, so ist dieses תפדה an die Nation gesprochen, und nur das פדה תפדה bei בכור, das durch אך mit dem vorangehenden יהיה לך unmittelbar verbunden ist, bezieht sich unbezweifelt auf Aharon.

V. 16. ופדויו וגו׳! die Auslösung des בכור אדם, dessen פדיון im vorhergehenden Verse besonders hervorgehoben ist, und zu welchem פדיון בכור בהמה טמאה nur sekundär angefügt und ausführlich bereits 2. B. M. Kap. 13, 13 besprochen ist. פדיון פטר חמור kann sogleich geschehen (Bechoroth 12 b). — מבן חדש תפדה, nach zurückgelegtem dreißigsten Tage, wie die בכורי מרבר (oben Kap. 3), wo ausdrücklich מבן חודש ומעלה steht. Der Knabe wird erst פדיון-pflichtig, wenn er den einunddreißigsten Tag erreicht hat, מת ביום שלשים כיום שלפניו (Bechoroth 59 a). Mit zurückgelegtem dreißigsten Tage ist seine Lebensfähigkeit konstatiert. כל ששהה שלשים יום באדם אינו נפל (Sabbat 135 b). Allein selbst wenn seine Lebensfähigkeit anderweit feststeht, קים לן שכלו לו חדשיו, so würde dennoch das פדיון nicht früher statt haben können (Bechoroth 49 a תוספו׳). Es soll eben äußerlich bekundet sein. Es soll wohl das פדיון nicht als ein etwa vom physischen Untergang erlösender Akt begriffen werden, sondern in der rein sittlichen Sphäre seine Bedeutung erhalten bleiben. — בערכך כסף חמשת שקלים וגו׳. Es ist dies der ערך eines בן חדש (siehe 3. B. M. 27, 6). — שקלים (siehe 2. B. M. S. 442 und 286, sowie Bechoroth 49 b ff.). Ein שקל ist nach dem נ"ש XII, 31, $1^1/_{15}$ Loth feines Silber, die 5 שקל des פדיון הבן somit $5^1/_3$ Loth feines Silber. Es ist aber die Satzform ופדויו וגו׳ חמשת כלל וכלל ופרט gleichgeltend mit כלל ופרט וכלל und daher: אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט מפורש דבר המיטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המיטלטל וגופו ממון, somit ist כסף exemplifikatorisch für alle mobilen wirklichen Werte mit Ausschluß von immobilen קרקעות und den ihnen gleichen עברים und

17. אַךְ בְּכוֹר־שׁוֹר אוֹ־בְכוֹר כֶּשֶׂב אוֹ־בְכוֹר עֵז לֹא תִפְדֶּה קֹדֶשׁ הֵם אֶת־דָּמָם תִּזְרֹק עַל־הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת־חֶלְבָּם תַּקְטִיר אִשֶּׁה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה׃

17. Jedoch das Erstgeborene vom Ochsen oder das Erstgeborene vom Schafe oder das Erstgeborene von der Ziege lösest du nicht aus, sie sind ein Heiligtum; ihr Blut wirfst du an den Altar und ihr Fett giebst du dem Verdampfen hin als Feuergabe Gott zum Willfahrungsausdruck.

---

von שטרות, die nur einen Anspruch auf Werte dokumentieren, nicht aber selber Werte repräsentieren, und es kann פדיון הבן mit allen mobilen wirklichen Werten vollzogen werden, die dem Silberwerte von 5 שקל gleichkommen (Bechoroth 51 a; — siehe auch 3. B. M. S. 204 f.).

V. 17. אך בכור שור וגו׳. בכור כשב, בכור עז: עד שיהא הוא שור ובכורו שור. בכור hat nur den בכור-Charakter, wenn es in seiner Bildung nicht den Gattungscharakter des Muttertieres verleugnet, aber רחל פטורה מן עז ועז שילדה מן רחל שילדה מן הבכורה ואם יש בו מקצת סימנין חייב (Bechoroth 16 b). Wir haben 2. B. M. S. 126 die Weihe der Erstgeburt als eine Weihe des Mutterschoßes und durch diesen aller künftigen Geburten begriffen (siehe daselbst). Wir glauben, die hier gegebene Bestimmung eben als eine Konsequenz aus diesem Begriff fassen zu können, indem sie die Vergegenwärtigung des Muttertieres durch das Erstgeborene als Bedingung seiner בכור-Weihe setzt.

לא תפדה וגו׳: ihre קדושה ist in keiner Weise abzulösen, selbst als בעל מום haben sie nicht wie andere פסולי מוקדשים eine Auslösung wie 3. B. M. 27, 11 u. 12 bestimmt ist, weil sie eben nicht מוקדשים, nicht durch freie Menschenbestimmung ihre קדושה erlangt haben, vielmehr קדש הם sie sind von Geburt an קדש und diese קדושה ist unter allen Umständen bleibend (Themura 6 b; — siehe 3. B. M. 27, 26). Sie überträgt sich daher auch selbst durch תמורה nicht vollkommen, und תמורת בכור kommt daher ebenso, wie תמורת מעשר nicht als קרבן auf den Altar (Sebachim 37 b; — siehe 3. B. M. S. 628). In קדש לי כל לי הוא בכור בהמה טהורה ist das בכור וגו׳ (2. B. M. 13, 2) am reinsten verkörpert, weshalb es auch daselbst Verse 12 und 15 den beiden andern voransteht (siehe daselbst).

את דמם תזרק וגו׳. Da bei עולה (3. B. M. 1, 5) סביב steht und dies für חטאת (daselbst 8, 15) und auch für אשם (daselbst 7, 2) wiederholt ist, so ist das סביב nicht als exemplifikatorisch zu begreifen, שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין, daher hier, wo סביב fehlt, nur מתנה אחת zu verstehen, jedoch כנגד היסוד (siehe 3. B. M. S. 18), wie עולה (Bechoroth 57 a). בכור steht darin in Verwandtschaft mit פסח und מעשר בהמה, die auch nur מתנה אחת כנגד היסוד haben (siehe 5. B. M. 12, 27). Alle drei begegnen sich in der gemeinsamen Bedeutung der Beherzigung und Weihe des Hausessegens und seines Genusses als von Gott gewährt und Gott geheiligt. Bei ihnen tritt daher אכילת הבעלים, der häusliche Selbstgenuß in den Vordergrund. Von פסח und מעשר kommt nur das דם und כליות וחלב, der Ausdruck der Gottweihe des Seins und Wollens mit seinen Zielen auf den Altar, das ganze Opfertier wird aber nach solcher Lossagung von allen selbstsüchtigen Zielen dem häuslichen Selbstgenuß, der damit selbst in den Kreis Gott dienender Handlungen und Verwirklichungen der מקדש-Aufgabe tritt. Ganz so בכור בהמה טהורה, das mit der Übergabe an den כהן sein Eigentum, ממון כהן, wird, zu welchem er fortan als בעלים steht,

18. Ihr Fleisch aber werde dir, wie die Brust der Wende und wie der rechte Schenkel sei es dir.

19. Alle Heben der Heiligtümer, welche Jisraels Söhne zu Gott erheben, habe ich dir und deinen Söhnen und deinen Töchtern mit dir zu ewiger Gebühr gegeben. Ein Bund ewigen Salzes ist es vor Gott dir und deinen Nachkommen mit dir.

18. וּבְשָׂרָם יִהְיֶה־לָּךְ כַּחֲזֵה הַתְּנוּפָה וּכְשׁוֹק הַיָּמִין לְךָ יִהְיֶה׃

19. כֹּל ׀ תְּרוּמֹת הַקָּדָשִׁים אֲשֶׁר יָרִימוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לַיהוָה נָתַתִּי לְךָ וּלְבָנֶיךָ וְלִבְנֹתֶיךָ אִתְּךָ לְחָק־עוֹלָם בְּרִית מֶלַח עוֹלָם הִוא לִפְנֵי יְהוָה לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אִתָּךְ׃

---

in welchem er daher seine nnd seines Hauses Bedeutung aus seiner Stellung zur Nation und zum Heiligtum begreifen und als „כהן" sein und seines Hauses Sein und Wollen dem Gottesaltar hingeben und daraus und damit auch seinen häuslichen Selbstgenuß (ובשרם וגו׳ des folgenden Verses) in den Dienst des Gottesheiligtums erheben soll.

Darum, da in בכור מעשר ופסח weniger die Thaten, als vielmehr die Existenzweihe hervortritt, ist ihnen auch nur מתנה אחת, nicht die in שתי מתנות שהן ארבע vollständig zum Ausdruck gelangende Aufgabe des Hinanstrebens zu allen von Gott gewiesenen Zielen bestimmt. Es genügt bei בכור: זריקה אחת כנגד היסוד, an einen der auf dem Grund des Heiligtums sich erhebenden Altarwinkel das Hinanstreben zu Gott und seinen Zielen im allgemeinen als Vorbedingung der Heiligung des Selbstgenusses zum Ausdruck zu bringen, oder wie bei מעשר und פסח nur durch שפיכה in den יסוד, durch Sichstellen auf den Boden des Altars und Hingießen des Blutes auf denselben, das Wurzeln seiner ganzen Existenz in dem Boden des Gottesheiligtums zu vergegenwärtigen. Ja, nach dem Wortlaute des הל׳ מ״ק רמב״ם 5, 17 träte selbst bei בכור nur שפיכה ein, was jedoch als Widerspruch gegen den Wortlaut unseres Textes wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat (siehe לחם משנה daselbst). Wird doch Peßachim 64 a von ר׳ יוסי הגלילי aus unserem Texte sogar für פסח und מעשר auch זריקה gefolgert.

V. 18. ובשרם יהיה לך sowohl תם nach זריקת הדם und הקטרת החלב des vorigen Verses, als auch בעל מום, der nicht zum קרבן tauglich ist, gleichwohl dem כהן zum Eigentum und Genuß wird und ihm nur אסור בגיזה ועבודה bleibt (siehe 5. B. M. 15, 19 f.; Sebachim 37 a). — כחזה התנופה וכשוק התרומה לך יהיה: wie חזה ושוק von שלמים, die נאכלין לשני ימים ולילה אחד (siehe 3. B. M. 7, 16 und Sebachim 57 a) und die oben V. 11 allen Gliedern des כהן=Hauses zum Genuß überwiesen sind (Bechoroth 32 a).

V. 19. כל תרומת וגו׳ faßt schließlich nochmals alles zusammen: alles, was „gehoben und geheiligt", d. h. was als Gott geweiht seinem Gesetzesheiligtum zugewendet wird und dadurch Anteil an dem Heiligkeitscharakter des Heiligtums gewinnt, hat Gott dem כהן und seinem Hause als den von Ihm bestellten Vertretern und Pflegern der Beziehungen zu Gott und seinem Heiligtum als ewige Gebühr überwiesen. Diese Stellung der Aharoniden als Vertreter des Gesetzes und seines Heiligtums im Volke, die durch die hier ihnen überwiesenen מתנות כהונה in allen Beziehungen des Volks= und Familienlebens dem Volke vor Augen tritt, ist an sich ברית, ein von Gott gegebenes Absolutes, das מלח עולם, das durch seine Erscheinung selbst den Charakter des „Gegebenen" und „Unveränderlichen" des Gesetzes und seines Heiligtums veranschaulicht, zugleich aber, wie es im ספרי heißt, Salz gleich mit dem ewigen Geist des ewigen Gesetzes alle Beziehungen und Verhältnisse des Volks= und Familienlebens durchdringt, und sie unverderbt, frisch

20. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־אַהֲרֹן בְּאַרְצָם
לֹא תִנְחָל וְחֵלֶק לֹא־יִהְיֶה לְךָ בְּתוֹכָם

20. Gott sagte ferner zu Aharon: In ihrem Lande erhältst du kein Erbteil, und Anteil wird dir nicht unter

---

und gesund Gott und seinem Heiligtume erhält — כרת הכתוב ברית עם אהרן בדבר הבריא ולא עוד אלא שמבריא את אחרים (ספרי, siehe zu 3. B. M. 2, 13). Die jüdischen Priester haben sich und ihr Haus und ihr Priestertum als das „ewige Salz" im Volke unter Gottes Aufsicht und Obhut zu begreifen. —

Die hier בכלל V. 8, בפרט Verse 9—18 und בכלל V. 19, somit in der Grundform der ganzen übrigen Gesetzgebung zusammengestellten מתנות כהונה zerfallen in drei Gruppen: a. die nur innerhalb des מקדש in der עזרה genossen werden dürfen (Verse 9 und 10); b. die nur innerhalb ירושלים's zum Genuß kommen (V. 11, — dahin gehört auch V. 13 ביכורים, die aber als sonst zur Kategorie הרומה gehörig im Zusammenhang mit dieser genannt sind, ferner V. 17 u. 18: בכור בהמה טהורה, der jedoch im Zusammenhang mit den beiden anderen בכורות aufgeführt ist); c. die im ganzen jüdischen Gebiet, בגבולין, genossen und verwendet werden können (Verse 12—16). In derselben Gruppierung zählt die תוספתא vierundzwanzig מתנות כהונה auf: עשרים וארבע מתנות כהונה הן וכו' ואלו הן עשר במקדש וארבע בירושלים, ועשר בגבולין. עשר במקדש: חטאת ואטאת העוף אשם ודאי ואשם תלוי וזבחי שלמי צבור ולוג שמן של מצורע ושתי הלחם ולחם הפנים ושירי מנחות ומנחת העומר. וארבע בירושלים: הבכורה והבכורים ומורם מן התודה ומאיל נזיר (ובכללם חזה ושוק של שאר שלמים) ועורת קדשים. ועשר בגבולין: תרומה ותרומת מעשר וחלה וראשית הגז ומתנות (הזרוע והלחיים והקבה, דברים יח ג. ד.) ופדיון הבן ופדיון פטר חמור ושדה אחוזה (ויקרא כ"ז כ"א) ושדה חרמים וגזל הגר. In der zweiten Gruppe ארבע בירושלים, sind auch עורות קדשי קדשים aufgeführt, obgleich deren Benutzung nicht auf ירושלים beschränkt ist, weil nach der Erklärung des רשב"א deren Erteilung durch die אכילה bedingt ist, אין נתנים אלא לכהנים הראויים לחלוק בבשר והכהנים האוכלים בבשר עומדים בירושלים משום הכי קרי להו מתנות ירושלים.

Einleitend spricht sich die תוספתא also aus. עשרים וארבע מתנות כהונה הן וכולן ניתנו לאהרן ולבניו בכלל ופרט וברית מלח כל המקיימן כאלו קיים בכלל ופרט וברית מלח, ולכל העובר עליהן כאלו עובר על בכלל ופרט וברית מלח, d. i. „in der בכלל ופרט Grundform des ganzen Gesetzes und als ברית מלח, als Bund des Absoluten und Unveränderlichen, sind die vierundzwanzig מתנות כהונה Aharon und seinen Söhnen gegeben. Wer sie erfüllt, der gelangt mit ihnen zur Erfüllung alles בכלל ופרט und als absoluter ewiger Bund Gegebenen, und wer über sie weggeht, der ist, als habe er bereits über alles בכלל ופרט als absoluter ewiger Bund Gegebenes sich hinweg gesetzt (Chulin 133 b).

In der That bedarf es nur eines Überblicks dieser מתנות כהונה-Gruppen, um einzusehen, wie durch sie die Priesterwirksamkeit mit allen Beziehungen des Volkslebens in der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen in Berührung gesetzt ist, mit jeder derselben ebenso an den Priester und sein Haus die Aufgabe eines mustergültigen Wandels in der ganzen Mannigfaltigkeit der Lebensverhältnisse herantritt, als ihm damit die Mahnung wird, dem Emporheben seiner Volksgenossen zu dem Ernst und der Höhe des sittlichen Gesetzesideals, für welches sein und der Seinigen Leben ein mustergültiges Beispiel bieten soll, mit der ganzen Hingebung seines Wesens sich zu weihen, damit dieses Gesetz בריח מלח עולם als בכלל ובפרט unter allen Umständen und Zeitverhältnissen seine Verwirklichung feiere.

V. 20. ויאמר ד' וגו': es ist dies fast wie eine sich von selbst verstehende Konsequenz aus allem Bisherigen erläuternd beigefügt, daher: ויאמר, und nicht als eine neue

אֲנִי חֶלְקְךָ וְנַחֲלָתְךָ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ ס

ihnen. Ich bin dein Anteil und dein Erbe in der Mitte der Söhne Israels.

כא. שביעי. וְלִבְנֵי לֵוִי הִנֵּה נָתַתִּי כָּל־מַעֲשֵׂר בְּיִשְׂרָאֵל לְנַחֲלָה חֵלָף עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־הֵם עֹבְדִים אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃

21. Den Söhnen Levi aber, siehe, habe ich allen Zehnten in Israel zum Erbteil gegeben als Entgelt ihres Dienstes, welchen sie im Dienste des Zusammenkunftsbestimmungszeltes leisten,

---

Anordnung: וידבר. נחלה ist das von den Voreltern zu deren Nachkommen und von diesen zu deren Nachkommen fortströmende Besitztum, und נחול heißt ein solches Besitztum von den Eltern zur Vererbung auf die Kinder antreten. Ein solches נחלה ist in erster Linie das bereits den Vätern verheißene und Kraft dieser Verheißung als deren Eigentum betrachtete Land. חלק, und zwar hier חלק בתוכם ist der Anteil des einzelnen an dem zunächst durch die Kultur dieses Landes und sonstige günstige Konjunkturen sich fortschreitend erzeugenden nationalen Wohlstand. Direkt ist dem Priesterstamm beides versagt. Nicht Besitznahme und Vererbung des Landes ist ihre Bestimmung und nicht Vermehrung des nationalen Wohlstandes durch Kulturarbeit an dem Boden und dessen Produkte, ihre Aufgabe: אני חלקך ונחלתך וגו׳, vielmehr die Beziehungen aller dieser materiellen Grundlagen des Volkslebens zu Gott bilden ihre Stellung und Aufgabe in der Nation, die fortschreitende Blüte dieser Beziehungen in Erkenntnis und Erfüllung bilden ihr חלק, bilden ihren Anteil an den jederzeitigen Errungenschaften der Nation, und die Wahrung und Tradierung dieser geistigen Errungenschaften von den Vätern auf die Kinder, ihr נחלה, ihr geistiges Erbe, und beides bildet zu gleicher Zeit den Boden ihrer materiellen Existenz und Wohlfahrt. Bedeutsam steht in dem zweiten Satze חלק voran, indem in ihm sich ja die geistige Ernte der Thätigkeit einer jeden gegenwärtigen Priestergeneration darstellt.

Im ספרי wird חלק auf den Anteil an Kriegsbeute bezogen. Wir glauben, daß dies nur als ein Beispiel für alle außer dem Landesbesitz der Nation zufließenden Gesamterrungenschaften zu begreifen sei.

V. 21. ולבני לוי וגו׳. את כל מעשר, doch nur das מעשר von den Bodenfrüchten, und zwar, wie bereits zu V. 8 bemerkt, nach der allgemeinsten Annahme nur von דגן תירוש ויצהר, wie auch Verse 27 und 30 voraussetzt. Den Leviten wird, wenngleich kein direkter Anteil am Lande, doch ein namhaft fixierter Anteil an den wesentlichen Produkten des Landes als נחלה erteilt, und deutlich wird zwischen diesem מעשר der לוים und den vorangehenden מתנות כהונה geschieden, מעשר wird als חלף עבודתם, als שכר (V. 30), als Lohn ihres Dienstes am Heiligtum begriffen. Die Nation schuldet ihnen diesen Lohn für diesen Dienst, der den Söhnen des Volkes obgelegen hätte und den die Leviten an ihrer Stelle leisten. Die מתנות כהונה sind aber kein Lohn für עבודת כהנים. Als von Gott bestellte Vertreter und Diener in seinem Gesetzesheiligtum hat Gott ihnen Ihm und seinem Gesetzesheiligtum geweihte Heiligtümer überwiesen. Ihr Genuß der מתנות שבמקדש ist ja sogar ganz eigentlich selbst mit ein Teil der עבודה: כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים, — den meisten מתנות כהונה ist der קדש-Charakter eigen, von den meisten gilt זכו קא משולחן גבוה כהנים —, תרומה, die allgemeinste כהן-Spende, kann so wenig als שכר gelten, trägt so durch und durch nur symbolischen Charakter, daß, wie schon oft bemerkt, חטה אחת פוטרת את הכרי, und bildet daher das ולבני לוי נתתי כל מעשר בישראל לנחלה וגו׳ und אני חלקך ונחלתך einen klaren

22. וְלֹא־יִקְרְבוּ עוֹד בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד לָשֵׂאת חֵטְא לָמוּת:

22. so daß Jisraels Söhne nicht mehr zum Zusammenkunftsbestimmungszelte nahen, ein todeswürdiges Vergehen auf sich laden.

23. וְעָבַד הַלֵּוִי הוּא אֶת־עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהֵם יִשְׂאוּ עֲוֹנָם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם וּבְתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה:

23. Der Levite, er hat den Dienst des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zu leisten und sie haben ihre Sünde zu tragen. Ein ewiges Gesetz für eure Nachkommen, in der Mitte der Söhne Jisraels aber sollen sie kein Erbteil erhalten.

24. כִּי אֶת־מַעְשַׂר בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָרִימוּ לַיהוָה תְּרוּמָה נָתַתִּי לַלְוִיִּם לְנַחֲלָה עַל־כֵּן אָמַרְתִּי לָהֶם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יִנְחֲלוּ נַחֲלָה: פ

24. Denn den Zehnten der Söhne Jisraels, den sie Gott als Hebe heben, habe ich den Leviten zum Erbteil gegeben. Darum habe ich für sie erklärt, daß sie in der Mitte der Söhne Jisraels kein Erbteil haben sollen.

Gegensatz. So auch im ספרי: כל מצות כהונה קנאו השם ונתנו לכהונה וזו חלף עבודתם. Daher sind die כהנים nicht sowohl als שלוחי דידן, vielmehr als שלוחי דשמיא (Nedarim 35 b) שלוחי דרחמנא (Kiduschin 23 b) zu begreifen, und unsere Auffassung (חורב Kap. 118), daß die עבודה במקדש nicht erst durch die Selbstentwürdigung der Nation beim עגל den כהנים übertragen worden, dürfte durch diese hier gegebene Unterscheidung ihrer Stellung von der der לויים wohl eine Bestätigung finden.

V. 22. ולא יקרבו וגו' durch den statt ihrer übernommenen Dienst am Heiligtum schützen zugleich die לויים das Volk vor der Verirrung zu solchen עבודות, deren Leistung dem זר unter מיתה בידי שמים untersagt ist (V. 7).

V. 23. ועבד הלוי וגו'. Obgleich der לוי einen Lohn für seinen Dienst erhält, so kann er sich ihm doch nicht etwa durch Verzichtleistung auf diesen Lohn entziehen, hat ihn auch zu leisten, selbst wenn ihm — was ja immer möglich, da keinem ein direktes Anrecht auf den Zehnten erteilt ist, die Verteilung vielmehr dem Belieben des Zehntpflichtigen völlig anheim gestellt ist, טובת הנאה לבעלים (Kap. 5, 10) — selbst wenn ihm kein מעשר zuteil geworden; hat ihn selbst in Jahren zu leisten, in welchen, wie in שמטה und יובל, wo alles הפקר und nichts מעשר-pflichtig ist, überall kein מעשר zu verteilen kommt (ספרי); es ist vielmehr seine Dienstpflicht eine absolute, obgleich sein מעשר-Anspruch nur ein bedingter ist. — והם ישאו עונם, und es ist dabei ihr Dienst ein Dienst voll ernster Verantwortung (V. 3), ובתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה: und, obgleich das מעשר ihnen nur als Äquivalent gegen zu leistende Dienste für die Gesamtheit wird, haben sie gleichwohl dagegen zugleich auf jeden Erbanteil am Nationalboden zu verzichten. Es ist daher die Stellung der Leviten in keiner Weise eine materiell bevorzugte, weshalb denn auch die Existenz des Stammes Levi wiederholt dem gutthätigen Wohlwollen der Nation empfohlen wird (5. B. M. 12, 12 u. 18, 19), ja, er geradezu in dieser Beziehung mit גר יתום ואלמנה zusammengestellt erscheint (daselbst 26, 11—13).

V. 24. כי את מעשר וגו'. Auch das מעשר, welches ein jeder, bevor ihm die Bodenerrungenschaft zu eigenem Gebrauche erlaubt wird, zuerst für die Erhaltung des

25. Gott sprach zu Mosche:

26. Zu den Leviten aber sprich und sage ihnen: wenn ihr von den Söhnen Israels den Zehnten, den ich euch von ihnen als euer Erbteil gegeben, empfanget, so erhebt ihr davon als Gottes Hebe einen Zehnten vom Zehnten.

25. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃
26. וְאֶל־הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי־תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֵמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְהוָה מַעֲשֵׂר מִן־הַמַּעֲשֵׂר׃

---

dem Dienste des Gesetzesheiligtums geweihten Stammes, also vor der Fristung der eigenen leiblichen Existenz für die Erhaltung des göttlichen Gesetzesgeistes ausscheidet, wird hier als eine תרומה לד׳ bezeichnet, und dies umsomehr, da in jedem מעשר zugleich die תרומת מעשר liegt, die, wie im folgenden angeordnet wird, der לוי wieder für den כהן als wirkliche תרומה auszuscheiden hat, קראו המקום תרומה עד שיוציא ממנו תרומה (ספרי׳). Diese indirekte Zurückführung der תרומת מעשר auf den ישראל׳, den ersten Besitzer, ist, wie wir gleich sehen werden, von einiger gesetzlicher Folge. Menachoth 31 a werden die beiden Ansichten besprochen, ob יש קנין לנכרי בא״י להפקיע מיד מעשר׳, oder אין קנין וכו׳, d. h. ob durch den Übergang in das Eigentum eines Nichtjuden ein Acker in א״י die מעשר-Pflichtigkeit seiner Früchte verliert. Die allgemeinste, auch von רמב״ם (תרומות 1, 10) rezipierte Annahme ist, daß אין קנין וכו׳, daß auch die im Besitze eines נכרי gewachsenen Früchte מעשר-pflichtig bleiben, und wenn Menachoth 67 a durch den Ausdruck מעשר דגנך נכרי דגון (5. B. M. 12, 17) ausgeschlossen wird, so wäre dies nur, wenn die auf dem Acker eines נכרי gewachsenen Früchte auch als sein Eigentum die letzte Arbeitsvollendung erhalten haben, dann מירוח נכרי פוטר; wenn sie aber vor dieser Vollendung jüdisches Eigentum werden und als solches מירוח erhalten, so sind sie מעשר-pflichtig. Bechoroth 11 b wird nun an unserer Textesstelle: כי תקחו מאת בני ישראל וגו׳ והרמתם וגו׳ ונתתם וגו׳ gelehrt, daß die volle Verpflichtung zu den תרומת מעשר und מעשר-Spenden nur bei ursprünglich auf jüdischem Acker gewachsenen Früchten eintritt, wenn aber ברשות נכרי gewachsene Früchte vor deren מירוח jüdisches Eigentum werden so werden sie mit מירוח ברשות ישראל zwar, weil אין קנין וגו׳, טבל, d. h. תרומה ומעשר-pflichtig, aber das ausgeschiedene מעשר behält der ישראל für sich, und braucht auch die תרומת מעשר, die אסור לזרים, dem כהן nur gegen Vergütung gegeben zu werden, מעשרן והן שלו, eine Modalität, die aber für תרומה גדולה nicht stattfindet, diese ist sobald מירוח ברשות ישראל stattgefunden, jedenfalls auszuscheiden und einem כהן zu geben. Wir folgen hier der Auffassung des ר״ת (תוספו׳ daselbst), mit welcher auch רמב״ם (daselbst) übereinstimmt (siehe ferner zu V. 27).

Mit dieser Entwickelung hängt noch eine andere Bestimmung zusammen, die wir zu 5. B. M. 14, 22 f., dem eigentlichen מעשר-Kapitel, näher zu betrachten haben, daß nämlich überhaupt — nach der Auffassung des ר״ת und רמב״ם — die מעשר-Pflicht nur dann eintritt, wenn die Arbeitsvollendung der Frucht, מירוח, zum Selbstgenußzweck geschieht, was aber der Produzent zum Handelszweck vollendet und so vollendet an einen andern verkauft, ist sowohl in Händen des Verkäufers als Käufers מעשר-frei, לוקח פטור (siehe Baba Mezia 88 a תוספו׳ daselbst und Bechoroth 11 b. ראב״ד und ריב״ם haben eine andere Auffassung, siehe Menachoth 31 a und רמב״ם zu כ״מ הל׳ מעשר, 3, 1). Wir werden s. G. w. alle diese charakteristischen Bestimmungen noch im Zusammenhange mit anderen zu besprechen haben. Wir bemerken diese hier nur, weil sie einiges zur Beleuchtung einer Frage beizutragen geeignet sein dürften, die man hinsichtlich des Ver-

27. וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן־הַגֹּרֶן וְכַמְלֵאָה מִן־הַיְקָב׃

27. Und es soll von euch eure Hebe gedacht werden, wie das Getreide von der Scheuer und wie die Fülle von der Kelter.

---

hältnisses des Zehnten zu der Populationszahl der Leviten aufgeworfen hat. Man glaubt nämlich, in der Erteilung des Zehnten eine viel zu reichliche Versorgung des Stammes Levi erblicken zu müssen, der nach der (Kap. 3, 39) gegebenen Zählung zwanzigtausend gegen sechsmalhunderttausend, also 1/30 der übrigen Bevölkerung ausmachte, und dazu waren jene zwanzigtausend von einem Monat an, die sechsmalhunderttausend von zwanzig Jahren an gezählt! Allein abgesehen davon, daß man nur die Ungleichheit der übrigen Stämme hinsichtlich der Bevölkerungszahl zu vergleichen braucht, um einzusehen, daß wir gar keinen Maßstab für die Wahrscheinlichkeit haben, zu welcher Größe ein Stamm, oder eine Familie unter dem Einflusse der göttlichen Waltung in einer gegebenen Zeit, hier z. B. die Leviten, oder die Aharoniden in den nächsten Jahrzehnten und Jahrhunderten anwachsen werde, so darf man nicht aus den Augen verlieren, daß, wie bereits bemerkt, nach allgemeinster Annahme, nur Korn, Wein und Öl, also jedenfalls nur ein Teil der Bodenproduktion zehntpflichtig war, und wenn, wie wir oben bemerkt, nur das vom Produzenten zur eigenen Konsumtion Fertiggearbeitete, nicht aber das von ihm für den Handel Fertiggestellte mit der Zehntpflicht belegt war, auch von diesen drei Produkten nur ein beschränkter Teil zur Verzehntung kam. Auf keinen Fall kann die Zehntenerteilung an den Stamm Levi eine mehr als zureichende Versorgung gewährt haben, da vielmehr, wie bereits erwähnt, das Gesetz sich veranlaßt sieht, die Subsistenz der Leviten dem Wohlwollen der Nation zu empfehlen.

בנחלתכם: im Charakter eurer נחלה, als eure נחלה; ähnlich wie oben V. 10: בקדש הקדשים. Rosch Haschana 12 b wird auf diesen נחלה-Charakter des מעשר die Bestimmung zurückgeführt, daß dieses Leviten-מעשר, מעשר ראשון, in keinem מעשר-Jahre ausgesetzt werde מעשר ראשון אין לו הפסק, während מעשר שני in jedem dritten Jahre ausfällt und dafür מעשר עני eintritt (siehe 5. B. M. 14, 22).

והרמתם ממנו תרומת ד' מעשר מן המעשר. V. 29 heißt es: מכל מתנותיכם תרימו את כל תרומת ד', und wird daraus Beza 13 b gelehrt, daß, wenn der לוי von dem תרומה-pflichtigen Getreide sein מעשר erhalten, bevor der Vorschrift gemäß (2. B. M. 22, 28) תרומה dem כהן gegeben worden, ihm die Pflicht obliegt, von seiner empfangenen Gabe את כל תרומת ד', nicht nur תרומת מעשר, sondern auch die תרומה גדולה dem כהן zu geben. Dieser Fall heißt: חקדימו בכרי, der לוי ist dem כהן am Getreidehaufen, d. i. an dem bereits תרומה-pflichtigen Getreide zuvorgekommen. Wenn jedoch הקדימו בשבלין, er das מעשר im Stadium des Unvollendeten, also vor der תרומה-Pflichtigkeit erhalten, so hat er nach unserem Texte V. 26 nur תרומת מעשר, nicht aber auch תרומה מעשר מן המעשר אמרתי לך ולא תרומת גדולה ותרומת מעשר dem כהן zu geben; (siehe תוספו' שבת 117 b ד"ה האי אידגן מן המעשר).

V. 27. ונחשב לכם וגו'; vergl. נכריות נחשבנו לו (1. B. M. 31, 15): eure תרומת מעשר wird von euch also gedacht, wie die Frucht, die man als תרומה גדולה von der Scheuer und der Kelter aushebt (Raschi, Gittin 31 a und überall sonst, wo diese Stelle zitiert wird). דגן מן הגרן ist die תרומה גדולה und mit dieser wird תרומה מעשר gleichgestellt. Indem es nun nicht: והיתה לכם תרומתכם, sondern: ונחשב לכם תרומתכם heißt, so ist damit für beide תרומות der Gedanke, מחשבה, als Bereich ihrer Bestimmung und damit zugleich die Halacha gegeben, daß sowohl תרומה גדולה als תרומת מעשר: ניטלת במחשבה, schon durch den bloßen Gedanken ihren Charakter und

28. כֵּן תָּרִימוּ גַם־אַתֶּם תְּרוּמַת יְהוָה מִכֹּל מַעְשְׂרֹתֵיכֶם אֲשֶׁר תְּקַחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּנְתַתֶּם מִמֶּנּוּ אֶת־תְּרוּמַת יְהוָה לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן׃

28. So hebet auch ihr eine Hebe Gottes von allen euren Zehnten, die ihr von Jisraels Söhnen empfanget, und ihr gebet dann die Hebe Gottes Aharon dem Priester.

---

ihre Bestimmung erhalten; ohne Wort und ohne Handlung, durch bloße gedachte Bestimmung eines Fruchtquantums zu תרומה oder מעשר תרומת erhält dasselbe diesen Charakter, ist bereits so gut als ausgeschieden und macht die übrige Fruchtmenge טבל=frei, נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר. Damit scheidet sich תרומה und תרומת מעשר wesentlich von מעשר und ist in dieser Beziehung nur noch קדשים gleich (2. B. M. S. 511), für welche auch als eine Gelobungsweihe an Gott der bloße Gedanke genügt (Menachoth 54 b u. 55 a רשי והוספו' daselbst, Schebuoth 26 a משום ד"ה והוספו').

Wir haben ferner bereits zu V. 24 aus dem Ausdruck בני את מעשר כי ישראל אשר ירימו לד' תרומה erkannt, daß das vom לוי dem כהן zu gebende תרומת מעשר indirekt auf den מעשר=pflichtigen und spendenden ישראל zurückzuführen ist. In der That ist ja auch das vom ישראל ausgehobene מעשר sofort תרומת מעשר=haltiges טבל, טבול לתרומת מעשר und wird nunmehr auch Gittin 31 a an der hier gegebenen Gleichstellung mit תרומה גדולה gelehrt, daß יש לו רשות לבעל הבית לתרום תרומת מעשר, daß es dem ישראל frei steht, ebenso wie תרומת גדולה auch sofort תרומת מעשר für den כהן auszuscheiden (siehe zu V. 28).

Obgleich aber תרומת מעשר vollkommen der תרומה גדולה gleich אסורה לזרים und חייבים עליה מיתה וחומש und unterscheiden sie sich doch in einigen Beziehungen: תרומה גדולה, תרומה גדולה hat מן התורה kein fixiertes Maß und wird nach ungefährer Schätzung ausgesondert, und ferner אין תורמין אלא מן המוקף, es muß sowohl die Frucht, für welche, als die Frucht, welche als תרומה bestimmt wird, nahe neben einander vorliegen, תרומת מעשר jedoch ist nach genauer Messung, kann aber auch für entferntes, שלא מן המוקף, bestimmt werden (Beza 13 b; Terumoth 4, 6; Bikurim 2, 5; — siehe Gittin 30 b וכי ד"ה והוספו').

Aus dem Ausdruck תרומתכם, womit die dem תרומה=pflichtigen לוי zum Essen verbotene תרומה doch „sein" genannt wird, wird ferner (Peßachim 23 a) gelehrt, daß תרומה doch בהנאה מוהר זר dem sei.

V. 28. כן תרימו גם אתם. Kiduschin 41 b wird an diesem Ausdruck גם אתם die Halacha des שליחות, des Begriffs der Vertretung entwickelt, ששלוחו של אדם כמותו, ein Begriff, der an sich bereits durch 2. B. M. 12, 5 u. 6 (siehe daselbst) und 5. B. M. 24, 1 u. 2 (siehe daselbst) als allgemeine Norm feststeht, und hier nur noch dahin näher präzisiert wird: מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, daß eine Persönlichkeit nur durch eine nationalreligiös gleiche Persönlichkeit vertreten werden könne, daher אין שליחות לנכרי, zwischen ישראל und נכרי eine Vertretung gegenseitig nicht stattfinde (siehe ש"ך ח"מ רמ"ג ס"ק ה'). Es wird nämlich das גם als eine Erweiterung des Begriffs אתם gefaßt: die תרומה kann gehoben werden durch das, was ihr auch seid, d. h. worin eure Persönlichkeit auch da ist, durch eine Persönlichkeit, die euch für diesen Akt vollkommen vertritt. Vergegenwärtigen wir uns, daß nach dem zu Verse 24 und 27 Bemerkten die תרומת מעשר=Spende auf den ישראל zurückbegriffen wird, ja dieser selbst befugt ist, sie für den כהן zu heben, so dürfte wohl in tieferem Grunde der לוי selbst sich nur als שליח zu begreifen haben: es ist die Nation, die durch Vermittlung des לוי dem כהן das מעשר מן המעשר zuwendet und dürfte somit die hier angeknüpfte שליחות=

29. מִכֹּל מַתְּנֹתֵיכֶם תָּרִימוּ אֵת כָּל־תְּרוּמַת יְהוָה מִכָּל־חֶלְבּוֹ אֶת־מִקְדְּשׁוֹ מִמֶּנּוּ׃

29. Von allem euch Gegebenen hebt ihr alle Gotteshebe aus, von jeglichem seinem Mark seinen zu heiligenden Teil aus ihm.

מפטיר. 30. וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם בְּהָרִימְכֶם אֶת־חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְנֶחְשַׁב לַלְוִיִּם כִּתְבוּאַת גֹּרֶן וְכִתְבוּאַת יָקֶב׃

30. Und sage ihnen ferner: Wenn ihr davon sein Mark aushebet, so ist es dann als Leviteneigentum zu achten wie der Scheuerertrag und wie der Kelterertrag.

31. וַאֲכַלְתֶּם אֹתוֹ בְּכָל־מָקוֹם אַתֶּם וּבָתֵּיכֶם כִּי־שָׂכָר הוּא לָכֶם תַּחַת עֲבֹדַתְכֶם בְּאֹהֶל מוֹעֵד׃

31. Ihr genießet es an jeglichem Ort, ihr und euer Haus; denn ein Lohn ist es euch, ein Entgelt eures Dienstes im Zusammenkunftsbestimmungszelte.

Lehre noch eine tiefere Begründung haben. גם sagt: sowie der ישראל euch zu seinem שליח an den כהן bestellt, so könnt auch ihr in derselben Weise einen andern für euch zur Vollziehung dieses Aktes bestellen.

לאהרן הכהן. Indem hier die תרומה-berechtigten כהנים durch אהרן הכהן ausgedrückt werden, ist damit (nach Sanhedrin 90 b) nur der durch geistige und sittliche Bildung die Abstammung von Aharon nicht verleugnende Priester als der תרומה würdig bezeichnet. מכאן אמרו שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ, לאהרן כאהרן מה אהרן חבר אף בניו חברים. So heiße es auch Chron. II. 31: ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת לכהנים ולוים למען יחזקו בתורת ד' כל המחזיק בתורת ד' יש לו מנת, ושאינו מחזיק בתורת ד' אין לו מנת, nur der theoretisch und praktisch an der Gotteslehre festhaltende Priester hat Anspruch auf die מתנות כהונה.

V. 29. מכל מתנותיכם וגו' (siehe zu V. 25) מכל חלבו: es ist Pflicht, die תרומה von dem Guten und nicht von dem Schlechten zu geben, אין תורמין מן הרעה על היפה (Themura 5 a).

את מקדשו ממנו, an diesem Ausdruck wird die דרבנן-Bestimmung festgehalten, daß תרומה עולה באחד ומאה, daß eine Mischung von תרומה in gleichartige חולין במינו, eins in hundert בטל wird. תרומת מעשר ist nämlich aus hundert eins, und dieses eine aus hundert wird hier מקדשו, dasjenige genannt, durch welches die übrigen neunundneunzig, wenn mit ihm gemischt, den קדש-Charakter hätten und אסורים לזרים wären. In hundert חולין ginge aber ein תרומה auf. Eine nicht aufgehende תרומה-Mischung in חולין heißt דמוע (siehe 3. B. M. S. 163) und die Wirkung מדמע (Orla 2, 1).

V. 30. ונחשב ללוים, da es nicht heißt: לכם, so ist dies ללוים wohl substantivisch zu verstehen: als etwas den Leviten Gehöriges. מעשר ראשון hat weiter keine קדושה ganz so wie תבואת גרן וגו', nachdem תרומה ומעשר ausgeschieden ist (siehe zu 3. B. M. 22, 15) (ספרי), תבואת גרן וגו' ist das, was dem גרן und יקב bleibt, unterschieden von דגן מן הגרן וגו' (V. 27), welches die davon ausgehobene תרומה bezeichnet. Daher:

V. 31. אף בקבר: ואכלתם אותו בכל מקום וגו' (ספרי), während תרומה nur בטהרה gegessen werden darf (3. B. M. Kap. 22), und ebenso חומה דלא בעי, daß es nicht wie מעשר שני nur in Jerusalem gegessen werden dürfe (Jebamoth 86 b). — אתם וביתכם sowie euch ist es, das מעשר, auch euren Frauen erteilt, und sind sie ebenso wie ihr berechtigt תרומת מעשר davon auszuscheiden und durch ihren Beauftragten ausscheiden zu lassen, לימד על נשואה בת ישראל שנותנת רשות לתרום (Jebamoth 86 a).

32. וְלֹא־תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם
אֶת־חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ וְאֶת־קָדְשֵׁי בְנֵי־
יִשְׂרָאֵל לֹא תְחַלֵּלוּ וְלֹא תָמֻתוּ: פ

32. Beladet euch darob nicht mit Vergehen, indem ihr sein Mark von ihm aushebet, und entweihet die Heiligtümer der Söhne Jisraels nicht, damit ihr nicht sterbet.

יט 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן לֵאמֹר:

Kap. 19. V. 1. Gott sprach zu Mosche und Aharon:

2. זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר־צִוָּה
יְהוָה לֵאמֹר דַּבֵּר ו אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ פָּרָה אֲדֻמָּה תְּמִימָה
אֲשֶׁר אֵין־בָּהּ מוּם אֲשֶׁר לֹא־עָלָה
עָלֶיהָ עֹל:

2. Dies ist ein Grundgesetz der Lehre, das Gott geboten: Sprich zu Jisraels Söhnen, daß sie dir eine vollkommen rote Kuh nehmen, an welcher kein Fehler ist, auf welche kein Joch gekommen.

V. 32. ולא תשאו וגו' בהרימכם את חלבו ממנה. Wiederholt ist bereits in Vers 24 und 30 angedeutet, daß es Pflicht sei, לתרום מן היפה, dies ist ja חלבו. Hier wird nun das Entgegenhandeln, das היפה תורם מן הרעה על als נשיאת עון, als Belastung mit Sünde bezeichnet. Daraus wird aber Themura 5 a gefolgert, daß, wenn der Pflicht entgegen הרם מן הרעה על היפה, das Geschehene Gültigkeit habe und תרומתו תרומה, denn אם אין קדש נשיאת חטא למה, denn, wenn das gehobene Schlechte תרומה geworden und alles wie zuvor טבל geblieben, so wäre ja das Vergehen sofort durch תרומה מן היפה wieder gut zu machen, ja müßte wieder gut gemacht werden, weil ja sonst die Frucht als טבל verboten bliebe.

ואת קדשי בני ישראל לא החללו וגו'. Da die Zuteilung der תרומות und מעשרות völlig von dem Wohlwollen der Verpflichteten abhängt, da kein כהן und kein לוי einen direkten Anspruch geltend machen kann, die Verpflichteten vielmehr ihre Spenden jedem כהן und לוי ihrer Wahl zu geben befugt sind: so liegt für die כהנים und לויים die Versuchung nahe, sich durch allerlei Gefälligkeiten und Dienstleistungen die Gewogenheit der Spendeninhaber zu erwerben und damit ihr Amt und die Heiligtümer herabzuwürdigen. Davor wird hier nach Bechoroth 26 b gewarnt: ת"ר הכהנים והלוים והעניים המסייעים בבית הרועים ובבית הגרנות ובבית המטבחיים אין נותנין להם תרומה ומעשר בשכרן אם עושין כן חיללו ועליהן הכתוב אומר (מלאכי ב') שחתם ברית הלוי ואומר ואת קדשי בני ישראל לא תחללו ילא תמותו.

Über die תרומות ומעשרות-Institution siehe 3. B. M. Kap. 22 zu V. 9 und zusammenfassend zu 5. B. M. Kap. 14, 22 ff.

חקת.

Kap. 19. V. 1. וידבר וגו' (siehe zu 3. B. M. 11, 1 u. 13, 1). Diese Richtung des Gesetzesausspruchs an Mosche und Aharon bezeichnet die hohe Bedeutsamkeit des Gegenstandes für die theoretische Gesetzerkenntnis und die praktische Heranerziehung der Individuen zum Gesetze.

V. 2. זאת חקת התורה. Der Ausdruck kommt nur noch Kapitel 31, 22 als Einleitung zu הכשר וטבילת כלי מדין vor. Diese Institutionen und die hier folgende פרה אדמה-Institution haben das Gemeinsame, daß jene ebenso Herstellung

3. וְנִתַּתֶּם אֹתָהּ אֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְהוֹצִיא אֹתָהּ אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׁחַט אֹתָהּ לְפָנָיו׃

3. Und sie gebet ihr Elasar dem Priester; er führt sie hinaus außerhalb des Lagers hin, und er schlachtet sie vor seinem Angesicht.

---

und Wiederherstellung von Speisegeräten für טהרת גויות bezwecken, wie פרה אדמה die Wiederherstellung der Menschen für טהרת קדושות zu bewirken bestimmt ist. Beide sind wesentliche Grundbestimmungen des ganzen Gesetzes und die sie betreffenden Bestimmungen bedingen in unumgänglicher Weise dessen Ausführung. Ohne Mittel zur Wiederherstellung des כשרות unserer כלים und der טהרה unserer Personen von der unvermeidlichen טומאת מת wäre das Gesetz nicht ausführbar. Beide sind daher חוקות התורה: durch das Gesetz bedingte Anordnungen. Und wenn nun, wie wir sehen werden und wie sich ja auf den ersten Blick darstellt, פרה אדמה die ausgesprochenste öffentlichste Proklamierung der טהרה, dieses in der That das ganze Gesetz bedingenden Grundgedankens der sittlichen Freiheit ist, so begreift sich umsomehr das Diktatorische der einleitenden Worte: זאת חקת התורה! — Menachoth 19 a wird ferner an dem Ausdruck חוקה gelehrt, daß jeder einzelne Teil der hier folgenden Vorschriften für die פרה אדומה-Institution für die Gültigkeit des Ganzen bedingend sei: כל מקום שנאמר חוקה :ויקחו אליך ,מהרומת הלשכה .אינו אלא לעכב — aus der von den jährlichen מחצית השקל-Spenden sich bildenden nationalen Opferkasse (Schekalim IV; siehe 2. B. M. S. 444). — פרה: בת שלש, vom angetretenen dritten Jahr und weiter (Para 1, 1), nach erlangter Mutterfähigkeit, פחותה מבת ג' שנים מי קא ילדה (Aboda Sara 24 b). — פרה אדמה תמימה: das Erfordernis der מום-losigkeit wird sofort durch אשר אין בה מום ausgesprochen, תמימה ist daher nur als Prädikat in bezug zu der geforderten roten Farbe תמימה לאדמימות zu begreifen, vollkommen in Röte (Sifri). Auch nur zwei schwarze oder weiße Haare machen sie zu dem beabsichtigten Zweck untauglich (Para 2, 4). — אשר אין בה מום: obgleich פרה אדומה nur den Charakter von קדשי בדק הבית und nicht von קדשי מזבח trägt, so hindern doch alle מומין und sonstigen Mängel, wie יוצא דופן וטריפה und auch רובע ונרבע מוקצה ונעבד אתנן ומחיר, die ein Tier zum Opfer untauglich machen (siehe 3. B. M. S. 7), auch die Tauglichkeit des Tieres zur פרה אדומה; heißt diese doch חטאת (V. 9) und steht somit, obgleich קדשי בדק הבית, im חטאת-Charakter (Aboda Sara 23 b und Para 2, 2 u. 3). — אשר לא עלה עליה עול: es heißt nicht אשר לא עלה עול עליה, in welchem Falle die Aussage nur auf עול beschränkt bliebe, es heißt vielmehr אשר לא עלה עליה עול, es ist nichts auf das Tier gekommen, was als Joch zu begreifen wäre, es ist also nicht nur עול, sondern auch עבודה für die Brauchbarkeit störend, und wird damit Sota 46 a die Bestimmung hier ähnlich gefaßt, wie dies in עגלה ערופה (5. B. M. 21, 3: אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעול (siehe daselbst), jedoch wird hier, für פרה, die Bestimmung präzisiert: עול פוסל בין בשעת עבודה בין שלא בשעת עבודה שאר עבודות אין פוסלות אלא בשעת עבודה, d. h. die Auflegung eines wirklichen Joches, des Zeichens der Dienstbarkeit, hindert die Tauglichkeit, selbst wenn sie ohne augenblicklichen Arbeitszweck geschieht, das Inanspruchnehmen der Dienstkraft des Tieres aber auf andere Weise jedoch nur, wenn dabei ein wirklicher Leistungszweck vorwaltet. Das Auflegen eines Joches wäre daher פוסל, selbst wenn das Tier nicht jetzt ziehen soll, das Auflegen eines anderen Objektes aber nur, wenn das Tier die Last tragen soll.

V. 3. ונתתם אתה אל אלעזר הכהן, וגו' wohl die vorgenannten בני ישראל und משה. — אתה אל אלעזר; Joma 42 b ist nach einer Auffassung לדורות, in Zukunft, פרה durch כהן גדול, nach einer anderen auch durch כהן הדיוט zu vollziehen.

רמב"ם rezipiert die letztere (הל' פרה 1, 11). Gleichwohl vollzog in der Regel der כה"ג den Akt (siehe Para 3, 8). Es hat der כהן dabei als solcher, somit בבגדי כהונה zu erscheinen, und במחוסר בגדים ist auch פרה wie alle Opfer (2. B. M. 28, 43) פסולה, und zwar ist sie wie die עבודה des כה"ג am י"כ, בבגדי לבן zu vollziehen (Para 4, 1; siehe הל' פרה 1, 11 zu מל"מ). Ebenso erfordert מעשה פרה auch קידוש ידים ורגלים, wenngleich allenfalls auch בחוץ und nicht בכלי שרת (Sebachim 20 b). Wie für den Dienst am י"כ hatte auch der mit dem Vollzug der פרה zu betrauende כהן שבעת ימים קודם שריפת פרישה, vorzubereiten, הפרה היו מפרישין כהן השורף את הפרה מביתו ללשכה שעל פני הבירה צפונה מזרחה, es wurde ihm zu diesem Behufe ein Zimmer im Nordosten des Tempelgebäudes zum siebentägigen Aufenthalt angewiesen; im Nordost, um ihn an den Doppelcharakter der von ihm vorzunehmenden Handlung zu erinnern. Die פרה ist חטאת (V. 9), daher בצפון, der allen קדשי קדשים zugewiesenen Seite, sie ist aber gleichwohl außerhalb des Heiligtums, ja außerhalb der Stadt und nur in Anblick des im Osten gelegenen Eingangs zum Heiligtum vorzunehmen, daher במזרח, der Thorseite, die aus dem Heiligtum hinausweist, und auf die als Eingang zum Heiligtum die V. 4 vorgeschriebenen הזיות zu richten sind (Joma 2 a; siehe zu 3. B. M. 8, 34).

חוץ לשלש מחנות: והוציא אותה אל מחוץ למחנה, nicht nur außerhalb der מחנה שכינה und מחנה לויה, welchen das מקדש und der הר הבית entsprach, sondern auch חוץ למחנה ישראל, dessen Charakter die dem Tempel sich anschließende Stadt bis zur Mauer trug (siehe zu Kap. 5, 2 u. 3; — vergl. 3. B. M. S. 82). Sie wurde zu dem außerhalb der Stadt im Osten liegenden Ölberg, הר המשחה, hinausgeführt (Para 3, 6). והוציא אותה לבדה: sie ist durchaus allein hinauszuführen, es darf keine andere, nach Joma 43 a überhaupt kein anderes Tier, mit ihr hinausgeführt werden, und so auch ושחט אותה, ולא אותה וחברתה, es darf nicht gleichzeitig mit ihr noch eine פרה אדומה geschächtet werden, ja, durch gleichzeitig neben ihr an einer בהמת חולין vollzogene שחיטה würde die פרה untauglich (Para 3, 7 und Chulin 32 a).

ושחט אתה לפניו: auch die שחיטה darf nicht durch einen Nichtkohen geschehen, שחיטת פרה בזר פסולה, und das: לפניו will zunächst sagen, daß er seinen ganzen Sinn auf die פרה und die mit derselben vorzunehmenden Handlungen gerichtet halten muß, שלא יסיח דעתו ממנה (Joma 42 a). Es ist dies die einzige שחיטה, die nur durch den כהן vorgenommen werden darf. Bei allen קרבנות gehört שחיטה nicht unter den engeren Begriff der עבודה, die nur durch einen כהן zu vollziehen wäre, שחיטה כשרה כשרה בזר ist שחיטת פר כה"ג בי"כ, selbst שחיטה לאו עבודה, בזר (siehe zu 3. B. M. 1, 5), (Joma daselbst), und obgleich פרה nur zu den קדשי בדק הבית gehört, ist deren שחיטה, sowie der ganze Akt, bis sie in Asche verwandelt ist, auf כהן beschränkt. Sie wird dort in dieser Beziehung mit מראות נגעים verglichen (siehe 3. B. M. 13, 2). Es sind auch מעשיה ביום, alle mit ihr vorzunehmenden Handlungen nur am Tage zu vollziehen (Para 5, 4). Nach einer Lesart in ספרי dürfte jedoch שריפתה auch nachts geschehen, ähnlich שריפת אימורי חטאת בלילה. Dagegen spricht aber die Joma 42 b gegebene Entwickelung, der zufolge wie הזאת מימיה, bei welcher ausdrücklich ביום השלישי וגו' steht, eben so auch שחיטתה וקבלת דמה והזאת דמה ושריפתה והשלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת אסיפת אפרה ומילוי מים וקידוש nur ביום zu vollziehen sind, und nur (קידוש ist das Geben und Mischen der Asche in das Wasser) dürfen auch nachts geschehen.

Para 4, 4 heißt es: כל העוסקין בפרה מתחלה ועד סוף וכו' ופוסלין אותה המלאכה פוסלת בה עד שתעשה אפר במלאכה, daß also von Anfang bis zu Ende, d. h. bis sie Asche geworden, keiner von allen denen, die mit der פרה beschäftigt sind, während ihrer Vollziehung eines Aktes an der פרה irgend eine andere מלאכה vor-

4. וְלָקַח אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן מִדָּמָהּ בְּאֶצְבָּעוֹ וְהִזָּה אֶל־נֹכַח פְּנֵי אֹהֶל־מוֹעֵד מִדָּמָהּ שֶׁבַע פְּעָמִים׃

4. Und es nimmt Elasar der Priester von ihrem Blute mit seinem Finger und sprengt gegen die Front des Zusammenkunftsbestimmungszeltes hin von ihrem Blute siebenmal.

---

nehmen dürfen und wird die פרה durch gleichzeitiges Vornehmen einer andern מלאכה untauglich. Im ספרי wird diese Halacha an den Worten des Textes also gelehrt: ושחט אותה בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשחיטתה. ושרף את הפרה וגו' בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בשריפתה וכו' אלא בא הכתוב ולימד על הפרה שתהא מלאכה פוסלת בה משעת שחיטתה עד שתעשה אפר. Nun haben wir bereits aus Joma 42 a die Lehre zitiert, die die Sätze ושחט אותה לפניו, שלא יסיח דעתו ממנה ושרף את הפרה לעיניו dahin erläutert, daß der Sinn der an der פרה Fungierenden unverwandt auf dieselbe gerichtet sein müsse und durch nichts von derselben abgezogen sein dürfe, und wird dieser פסול durch היסח הדעת (daselbst) selbst auf אסיפת אפרה und מילוי מים לקידוש ausgedehnt und diese Forderung in dem למשמרת למי נדה (V. 9) gefunden, wodurch שמירה, das unverwandte Richten der Aufmerksamkeit auf die פרה gefordert wird, bis sie als מי נדה hergestellt, d. i. bis ihre Asche in das Wasser gemischt worden, und wird (daselbst) von diesem פסול היסח הדעת nur der Akt der השלכת עץ ארז ואזוב ושני תולעת ausgenommen, weil dieser Akt sich direkt auf andere Objekte bezieht, דלאו גופה דפרה נינהו. Es ist nicht ganz entschieden klar, ob dieser פסול מלאכה und der פסול היסח הדעת identisch oder ob sie zweierlei gesetzliche Begriffe sind. Da, wie es scheint, מלאכה אחרת nicht ohne היסח הדעת möglich ist, so scheinen beide Begriffe eins und מלאכה nur eine Dokumentierung des היסח הדעת zu sein. Was in Joma היסח הדעת beim מים heißt, wird in der Mischna Para 4, 4 מלאכה genannt und im ספרי ebenfalls aus dem Texte למשמרת u. s. w. hergeleitet. Dagegen scheint es auffallend, daß in Joma für פרה היסח הדעת nicht des ספרי erwähnt ist, ferner ist daselbst היסח הדעת פסול bei אסיפה, und nach der תוספתא פ"ג, welcher auch רמב"ם 5, 17 folgt, ist מלאכה bei אסיפה nicht פסול, und ist auch sonst, so weit wir finden, die nach Joma für den Akt der השלכת עץ ארז וכו' statuierte Ausnahme vom פסול היסח הדעת als Ausnahme vom פסול מלאכה nirgend ausgesprochen. Auffallender Weise wird diese Ausnahme vom רמב"ם in הל' פרה zu כ"מ und ראב"ד: מלאכה nicht erwähnt und deren Mangel, sowie der היסח הדעת bei אסיפה nach Joma daselbst von keinem Kommentator bemerkt. וצ"ע. (Vergl. über היסח הדעת und מלאכה: הל' פרה VII, 3.)

Nach Gittin 53 b scheint מלאכה ohne היסח הדעת möglich und nach תוספו' (daselbst) היסח הדעת ohne מלאכה auch פסול zu machen, ד"ה הא דאסח. וצ"ע im מאירי zu ב"ק 56 a, ש"מ.

V. 4. ולקח וגו' מדמה כלי: מצותה מצות יד ולא מצות כלי, nicht in ein Gefäß, sondern in die Hand fing er Blut auf und sprengte dann davon mit dem Zeigefinger der rechten Hand in der Richtung zum Eingang des Heiligtums hin (ספרי). Das übrige Blut, das ja nach V. 5 mit verbrannt werden mußte, fing er nach ראב"ד (הל' פרה 3, 2) in ein Gefäß auf (vergl. מצורע של לוג שמן 3. B. M. 14, 15). והזה וגו' מדמה שבע פעמים: על כל הזיה טבילה, bei jeder הזיה hatte er aufs neue seinen Finger ins Blut zu tauchen und vor jeder טבילה den Finger von den Blutresten zu reinigen (Para 3, 9 und Sebachim 93 b; — vergl. 3. B. M. 4, 6).

הזה ולא כיון כנגד הפתח פסולה, כנגד פתח ההיכל. אל נכח פני אהל מועד (Para 4, 2). Sebachim 113 a lehrt die Halacha, daß, wie die הזיות so auch die voran-

5. וְשָׂרַף אֶת־הַפָּרָה לְעֵינָיו אֶת־עֹרָהּ וְאֶת־בְּשָׂרָהּ וְאֶת־דָּמָהּ עַל־פִּרְשָׁהּ יִשְׂרֹף׃

5. Man verbrennt sodann die Kuh vor seinen Augen; ihre Haut, ihr Fleisch, ihr Blut, samt ihrem Mist verbrenne man.

6. וְלָקַח הַכֹּהֵן עֵץ אֶרֶז וְאֵזוֹב וּשְׁנִי תוֹלָעַת וְהִשְׁלִיךְ אֶל־תּוֹךְ שְׂרֵפַת הַפָּרָה׃

6. Und es nimmt der Priester ein Zedernscheit und Ysop und karmoisinrote Wolle und wirft es in den Brand der Kuh hinein.

7. וְכִבֶּס בְּגָדָיו הַכֹּהֵן וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְאַחַר יָבוֹא אֶל־הַמַּחֲנֶה וְטָמֵא הַכֹּהֵן עַד־הָעָרֶב׃

7. Und es badet seine Kleider der Priester, und er badet seinen Leib im Wasser, und erst dann darf er eingehen ins Lager. Unrein aber bleibt der Priester bis zum Abend.

---

gehende Handlung der שחיטה und die nachfolgende Handlung der שריפה in der Richtung des Eingangs zum Heiligtum geschehen müssen, und פרה ששחטה או שרפה שלא כנגד הפתח oder wie es in der Mischna heißt: חוץ מגתה, פסולה. גת heißt nämlich die zum Verbrennen der פרה bereitete Vertiefung, diese „Kelter"-artige Vertiefung machte man auf dem Ölberge im Anblick der Fronte des Tempels.

V. 5. שרפה חוץ מגתה או בשתי גתות (siehe zu V. 3) ושרף את הפרה לעיניו את עורה ואת בשרה וגו׳ (Para 4, 2). — או ששרף שתים בגת אחת פסולה. Sie muß vollständig mit allen ihren Teilen verbrannt werden, es ist jedoch gleichgültig, ob man sie erst enthäutet und zerlegt, und Haut und Teile zusammen, oder sie unenthäutet und unzerlegt verbrennt, הפשיטה ונתחה כשרה (Para 4, 3).

V. 6. ולקח הכהן וגו׳ וכבס בגדיו הכהן וגו׳ (V. 7). Diese wiederholten Bezeichnungen des Fungierenden als כהן lehren, daß dazu zwar ein jeder כהן, jedoch בכהונתו, nur in der ihn als כהן kennzeichnenden Erscheinung, בבגדי כהונה, tauglich ist (Joma 43 a).

ושני תלעת: mindestens 1 טפח groß (Nidda 26 a). עץ ארז ואזוב וגו׳ ששינתו תולעת ולא ששינתו דבר אחר (ספרי), es ist Wolle, die durch תולעת und durch nichts anderes die „andere" Farbe erhalten hat. Diese Erläuterung dürfte einiges Licht auf den Ausdruck שני werfen. שני von שנה bedeutete: Farbenveränderung, und zwar wohl eine solche, daß die neue Farbe ganz so dauernd und unveränderlich bleibt, wie die natürliche, die ursprüngliche erste. Es bedeutete somit שני eine „ächte" Färbung. שלשה מינים שבפרה מעכבין זה את זה, keines von diesen drei Dingen darf fehlen (Menachoth 27 a). כרכן בשירי הלשון er band sie mit den Enden der שני תולעת=Wolle zusammen (Para 3, 11), es ist aber (Joma 41 b) nicht entschieden, ob dies die Absicht hat שיהו כולן כדי שיהא באגודה אחת, daß sie zusammen ein vereinigtes Objekt bilden sollen, oder בהן כובד ויפלו לתוך שריפת הפרה, daß sie eine gewisse Schwere erhalten und dadurch in den Brand der פרה fallen. Jedenfalls ist es nach der הוספתא nicht hinderlich, wenn sie auch einzeln nach einander in den Brand geworfen sind (הל׳ פרה רמב״ם 3, 2), es ist jedoch möglich, daß diese הוספתא eben der letzten Ansicht ist.

אל תוך שריפת הפרה: schon שריפה und noch פרה, somit nachdem bereits das Feuer den größten Teil gefaßt hat, משיצת האור ברובה, bevor sie Asche geworden (ספרי).

V. 7. וכבס בגדיו וגו׳, der כהן המשליך des vorangehenden Verses, obgleich derselbe doch nicht direkt mit der פרה beschäftigt war, und ebenso V. 8 והשרף אתה יכבס

8. וְהַשֹּׂרֵף אֹתָהּ יְכַבֵּס בְּגָדָיו בַּמַּיִם וְרָחַץ בְּשָׂרוֹ בַּמַּיִם וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב׃

8. Auch der sie verbrennt, badet seine Kleider im Wasser und badet seinen Leib im Wasser und ist unrein bis zum Abend.

9. וְאָסַף ׀ אִישׁ טָהוֹר אֶת אֵפֶר

9. Es sammelt ein reiner Mann die Asche der Kuh und legt sie außerhalb

---

וגו׳, der den Hauptakt an der פרה vollzog, לימד על העוסקים בפרה מתחלה ועד סוף שיהו טעונים הכבוסת ורחיצת הגוף והערב שמש; damit ist die Bestimmung gelehrt, daß alle, die von Anfang bis zu Ende, also auch der שוחט und מזה mit dem Vollzuge eines Aktes der פרה beschäftigt waren, טמאים sind und כבוס בגדים und טבילה und הערב שמש bedürfen (ספרי und Para 4, 4), und zwar werden die עוסקים בפרה nur טמא, so lange der Vollzug gesetzmäßig geschehen, sobald aber die Gesetzmäßigkeit gestört und die פרה פסולה geworden, bringt die Beschäftigung mit derselben nicht mehr טומאה אירע בה. פסול בשחיטתה אינה מטמאה בגדים אירע בה בהזיתה כל שעוסק בה לפני פסולה מטמא בגדים לאחר פסולה אינו מטמא בגדים (daselbst). Es wird aber nur der עוסק בפרה, der mit dem Vollzuge einer in Betreff der פרה vorgeschriebenen Handlung Beschäftigte, so der שוחט, מזה, שורף und V. 10 auch der אוסף טמא, nicht aber der נוגע, der Berührende. פרה עצמה אינה מטמאה טומאה (Para 8, 3; vergl. פרים הנשרפים 3. B. M. S. 84).

Der עוסק בפרה wird aber ganz so טמא wie der נושא נבלה, d. h. בחיבורין, so lange er mit der פרה beschäftigt ist, ist er nicht nur מטמא בגדים שעליו, sondern überhaupt alle כלים, die er berührt, mit Ausnahme von אדם וכלי חרס, und werden diese כלים, die er während der Beschäftigung mit der פרה berührt, ראשון לטומאה wie er selbst (siehe 3. B. M. S. 214 u. 234 f.; — siehe jedoch רמב״ם Kommentar zu Sabim 5, 10 und תוספו׳ י״ט daselbst).

וכבס בגדיו (siehe zu 3. B. M. 11, 25). — וכבס בגדיו הכהן וגו׳, die eigentümliche Stellung dürfte wohl sagen sollen, daß er dieser טהרה eben nur als כהן bedürfe und daher auch das folgende ואחר יבוא אל המחנה sich nur auf das eigene מחנה der כהנים, auf מחנה שכינה beziehe, das mit עזרת כהנים beginnt (siehe zu Kap. 5, 2 und 3). Zu einer solchen Präzisierung ist aber Veranlassung gegeben, da der כהן mit der פרה (V. 3) חוץ לשלש מחנות, also auch außerhalb des מחנה ישראל gewiesen war, damit aber der Vermutung Raum gegeben ist, als ob er מצורע ähnlich vor seiner טהרה selbst nicht מחנה ישראל betreten dürfte und außerhalb der Stadt zu bleiben hätte. Daher וכבס בגדיו הכהן, er bedarf dieser טהרה nur als כהן, תרומה zu genießen und das מקדש zu betreten. Daher denn wohl auch die Umstellung des ואחר יבוא אל המחנה in engem Anschluß an וכבס בגדיו הכהן, obgleich es der Zeit zufolge, wie schon Raschi bemerkt, nach וטמא עד הערב gehört. Es ist damit eben das מחנה als מחנה הכהונה bezeichnet und das וטמא הכהן עד הערב ist nur selbstverständliche Ergänzung für alles zur כהונה Gehörige, also als „כהן" hört für ihn immer die טומאה nur nach Sonnenuntergang auf: טבול יום, vor הערב שמש טבילה, bringt nur für מעשר טהרה. Für מחוסרי כפרה fordert immer ביאת מקדש und אכילת תרומה וקדשים. שני הערב שמש. ist auch noch an הבאת קרבנותיו und אכילת קדשים כפרה geknüpft (siehe 3. B. M. S. 163 f.).

V. 8. והשרף וגו׳ (Siehe V. 7).

V. 9. ואסף איש וגו׳, איש להכשיר את הזר טהור להכשיר את האשה והניח מי שיש בו דעת להניח יצאו חרש שוטה וקטן. Zum Sammeln der Asche bedarfs keines

הַפָּרָה וְהִנִּיחַ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה בְּמָקוֹם טָהוֹר וְהָיְתָה לַעֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁמֶרֶת לְמֵי נִדָּה חַטָּאת הִוא׃

des Lagers an einem reinen Ort nieder. Sie bleibt der Gemeinde der Söhne Jisraels zur Bewahrung, zu einem Entfernungswasser, ein Entsündigungsopfer ists.

כהן, jeder erwachsene vollsinnige Mensch ist dazu befähigt. Ebenso darf dies Einsammeln auch nachts geschehen und das gleichzeitige Vornehmen einer anderen מלאכה stört nicht die Gültigkeit, אין מלאכה פוסלת בה (Para 4, 4).

והניח מחוץ למחנה, auch dieses מחוץ למחנה bezieht sich nur auf שכינה (siehe V. 7). Es wurde nichts von der Asche in die עזרה gebracht. Sie wurde in drei Teile geteilt, חולקין אותו לג׳ חלקים אחד נותן בחיל ואחד נותן בהר המשחה, ואחד היה מתחלק לכל משמרות, ein Teil wurde innerhalb der inneren Ringmauer, חיל, des Tempelbergs, ein Teil auf dem Ölberg deponiert, und ein Teil an alle Dienstabteilungen, משמרות, verteilt. Das im חיל Deponierte bleibt zum dauernden Gedenken, לעדת בני ישראל למשמרת bewahrt, die beiden anderen Teile kamen zum טהרה-Gebrauch (Para 3, 11; — siehe רמב״ם und תוספו׳ י״ט daselbst).

במקום טהור, die Örtlichkeit, in welcher sich die אפר פרה zur Aufbewahrung befindet, muß absolut טהור sein und würde sie in einem אהל המת nicht einmal durch כלי חרס צמיד פחיל (V. 15) vor טומאה geschützt bleiben (Para 11, 1 ר״ש daselbst).

למשמרת למי נדה, נדה (siehe zu 3. B. M. 12, 2). So wie dort נדה einen Zustand bezeichnet, der eine vorübergehende Fernhaltung bedingt und durch einen siebentägigen Zeitablauf und טבילה sein Ende erreicht, so heißt hier auch der durch טומאת מת hervorgerufene Zustand der Fernhaltung von allem קדש, der ebenfalls durch einen Ablauf von sieben Tagen und טבילה beendigt wird: נדה, nur daß hier der טבילה noch die im folgenden vorgeschriebene הזיה mit dem מים חיים und אפר הפרה vorangehen muß, und dieses mit אפר פרה gemischte מים חיים heißt: מי נדה. Das Wesentliche der durch שמירה, hier משמרת, bezeichneten Thätigkeit ist eine ungeteilte Gedankenrichtung auf ein Objekt und lehrt daher ספרי an dem Ausspruch למשמרת למי נדה, daß ebenso wie bei פרה עד שתעשה אפר, so auch מלאכה פוסלת במים. Das Sammeln der Asche wird nicht במלאכה פסול, wie bereits bemerkt, allein wenn die Asche מי נדה werden soll, so darf bei der ganzen Prozedur bis es מי נדה geworden, d. i. bis die Asche auf das geschöpfte Wasser gestreut ist, also bei dem Schöpfen, Tragen, Eingießen des Wassers, Streuen der Asche ins Wasser, der Sinn durch keine andere מלאכה abgezogen sein, die Bestimmung heißt: משמרת bis es מי נדה geworden. Ist es einmal מי נדה geworden, selbst bei der הזיה, ist מלאכה nicht פוסלת: המלאכה פוסלת עד שיטילו את האפר (Para 4, 4).

חטאת היא. Sie trägt den חטאת-Charakter, daher: מועלין בה, es geht bei ihr מעילה an, wie bei allen קדשים, und zwar nach תוספו׳ Menachoth 51b hat sie in dieser Beziehung den Charakter von קדושת הגוף, daß selbst מועל אחר מועל bei ihr möglich ist (siehe 3. B. M. S. 118). מעילה findet jedoch nur bei der פרה als פרה, nicht aber, wenn sie bereits Asche geworden, statt: בה מועלין באפרה אין מועלין. Daher ferner פרת חטאת ששחטה שלא לשמה קיבל והיזה שלא לשמה פסולה, wie חטאת (3. B. M. S. 96), daher nach einer Lesart im ספרי: אין נשרפת בלילה, nach einer anderen אימורי חטאת נשרפת בלילה wie אינה נפסלה (siehe zu V. 3). Gleichwohl בלינה, und הוספתא פ״ג) נשחטה היום והזה דמה כהלכתה ונשרפה למחר כשירה, רמב״ם פרה 4, 13).

10. וְכֹבֵס הָאֹסֵף אֶת־אֵפֶר הַפָּרָה אֶת־בְּגָדָיו וְטָמֵא עַד־הָעָרֶב וְהָיְתָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם לְחֻקַּת עוֹלָם׃

10. Und es badet, der die Asche der Kuh sammelt, seine Kleider, und ist unrein bis zum Abend. Und es sei dies Israels Söhnen und dem in ihre Mitte eingetretenen Fremden zu einem ewigen Gesetz.

11. הַנֹּגֵעַ בְּמֵת לְכָל־נֶפֶשׁ אָדָם וְטָמֵא שִׁבְעַת יָמִים׃

11. Wer die Leiche von irgend einer Menschenseele berührt, wird sieben Tage unrein.

12. הוּא יִתְחַטָּא־בוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִטְהָר וְאִם־לֹא יִתְחַטָּא בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי לֹא יִטְהָר׃

12. Er hat sich damit zu entsündigen am dritten Tage und am siebten Tage, damit er rein werde. Wenn er sich nicht am dritten Tage entsündigt und am siebten Tage, wird er nicht rein.

V. 10. וכבס האוסף וגו׳ (siehe V. 7). Nur der אוסף, wer aber, nachdem sie gesammelt ist, sich mit der Verteilung der Asche, mit ihrer Aufbewahrung beschäftigt, oder sonst sie berührt, ist טהור (רמב״ם, פרה 5, 4).

Die פרה אדומה=Institution zerfällt in zwei Teile: die Herstellung der אפר הפרה und deren Anwendung zur טהרת טמא מת. Die Herstellung ist mit dem וכבס וגו׳ geschlossen, die Anwendung beginnt im folgenden Verse. Beide Teile, hier V. 10 und ebenso V. 21, schließen mit dem Ausspruch: והיתה לבני ישראל וגו׳ והיתה להם לחקת עולם, ein Ausspruch, dem wir nur noch bei der Institution des כ״י (3. B. M. 16, 29 und 34) begegnen und (4. B. M. 10, 8) bei der Institution der von den כהנים zu handhabenden חצוצרות. Wie daher in diesen Stellen das Prinzip der כפרה und das Prinzip der Gesetzesbasis aller Autorität und aller Heileshoffnung in Israel durch den Ausspruch והיתה לכם לחקת עולם als eine ewige Grundnorm proklamiert ward, so muß auch der Gedanke der פרה אדומה=Institution ein solches Grundprinzip des jüdischen Lebens betreffen, das eben durch den wiederholten Ausspruch והיתה וגו׳ zu ewiger Geltung seine Sanktion erhält, und es muß dieser Gedanke zugleich ein solcher sein, der zu der ausdrücklichen Bemerkung seiner auch für גרים ausnahmslosen Geltung Veranlassung gab (siehe unten).

V. 11. הנגע במת וגו׳, offenbar ist hier מת von נפש אדם unterschieden. Die Leiche steht in einer Beziehung zu einer נפש אדם, stammt von ihr, gehört ihr, ist aber nicht selbst die נפש (siehe V. 13). לכל נפש, להביא את בן שמנה (ספרי) auch von einem solchen Menschenwesen, das nie Lebensfähigkeit gehabt.

V. 12. הוא יתחטא בו ביום וגו׳. Aus V. 19 ist klar, daß die הזיה am dritten und am siebten Tage zu geschehen habe und dann, nachdem die הזיה am siebten Tage geschehen, die טהרה durch טבילה und שמש הערב vollendet wird. Man wird daher notwendig das ביום השלישי וביום השביעי hinauf zu ביום השלישי beziehen müssen, und יטהר als Folgesatz oder Zwecksatz begreifen: er hat sich damit am dritten und am siebten Tag zu entsündigen, dann kann er (durch טבילה) rein werden, oder: um dann durch טבילה rein zu werden. Es ist nämlich dieses התחטא durch הזאה eine charakteristische Besonderheit für טומאת מת. Für alle anderen, auch die siebentägigen טומאות, wie זב וזבה נדה ויולדת (mit Ausnahme von מצורע, dessen טבילה ebenfalls ein anderer הזאה=Akt

13. כָּל־הַנֹּגֵעַ בְּמֵת בְּנֶפֶשׁ הָאָדָם אֲשֶׁר־יָמוּת וְלֹא יִתְחַטָּא אֶת־מִשְׁכַּן יְהוָה טִמֵּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל כִּי מֵי נִדָּה לֹא־זֹרַק עָלָיו טָמֵא יִהְיֶה עוֹד טֻמְאָתוֹ בוֹ׃

13. Wer durch eine Leiche mit der Seele des Menschen in Berührung kommt, welcher dem Tode erliegt, und sich nicht entsündigt, hat dann der Wohnung Gottes Unreinheit gebracht, so wird diese Seele aus Jisrael entwurzelt. Wenn das Entfernungswasser an ihn nicht geworfen worden, so bleibt er unrein, bleibend ist seine Unreinheit an ihm.

---

vorangehen muß, (3. B. M. 14, 7 u. 8) genügt טבילה nach zurückgelegtem Zeitablauf von sieben Tagen, hier aber muß הזיה שלישי ושביעי vorangegangen sein, wenn die טבילה wirksam sein soll. Die vorgängige zweimalige הזאה am dritten und siebten Tage bedingt somit die Vornahme des gewöhnlichen טהרה=Aktes, der טבילה, der hier daher einfach durch יטהר und לא יטהר ausgedrückt ist. Dieses חטוי mit אפר פרה bedingt die Wirksamkeit der nachherigen טבילה, wirkt aber an sich in keiner Weise alterierend auf den טומאה=Zustand ein. Selbst nach dem wiederholt vorgenommenen הזיה=Akt ist die טומאה noch völlig unverändert. Es ist also die הזיה nicht als ein טהרה=Akt zu begreifen, wohl aber als ein solcher, der die anzustrebende טהרה von einer besonderen Seite zur Erkenntnis bringt. Er trägt daher auch einen eigenen Namen, der mit dem Charakter der פרה harmoniert. Sie ist חטאת und die mit ihr zu erzielende Wirkung heißt: התחטא, sowie der Akt selbst: חַטָּא (V. 19). So heißt auch 3. B. M. 14, 51 und 52 der an dem בית המנוגע vorzunehmende הזאה=Akt חַטֵּא. Nach ר"ת (Jebamoth 46 b תוספו' ד"ה דאין) hätte vor jeder הזאה am dritten und siebten Tage ebenfalls eine טבילה stattgefunden, die aber nur als zur הזאה gehörig und nicht als Einwirkung auf טומאה zu begreifen wäre.

Aus רש"י (Kiduschin 62 a) und תוספו' (Joma 8 b) ergiebt sich, daß, wenn die הזאה am dritten Tage versäumt worden und später geschieht, dann immer dieser, wenn gleich spätere, als der Tag der ersten הזאה insofern in der Bedeutung des dritten steht, daß die zweite הזאה nur an dem darauf folgenden fünften Tage geschehen muß, so daß immer zwischen der ersten und zweiten הזאה vier, nicht mehr und nicht weniger Tage als zwischen dem normalen dritten und siebten, liegen. הל' פרה רמב"ם 11, 2 hat eine andere Auffassung.

V. 13. כל הנגע וגו'. Mit großer Präzision scheint hier Ausdruck und Konstruktion zur Vergegenwärtigung des Begriffs des מת טומאה gewählt zu sein. Es heißt nicht כל הנגע בנפש אדם אשר מת, dann würde in der Leiche die gestorbene נפש oder die נפש des gestorbenen Menschen vorliegen. נפש האדם und נפש האדם אשר ימות ist auch ein ganz anderes als נפש אדם und נפש אדם אשר מת. נפש אדם ist die Seele eines einzelnen Menschen und נפש אדם אשר מת die Seele eines gestorbenen Menschen. נפש האדם ist aber die Seele des Menschen, die Menschenseele überhaupt, und האדם אשר ימות ist nicht ein gestorbener Mensch, sondern der Mensch insofern er dem Tode erliegt, insofern er sterblich ist, נפש האדם אשר ימות demnach: die Seele des dem Tode erliegenden, die Seele des sterblichen Menschen. Jeder מת, jede Leiche vergegenwärtigt die נפש האדם אשר ימות, vergegenwärtigt den dem Tode erliegenden Menschen überhaupt und legt die Gefahr nahe, diese im Tode sich dokumentierende physische Unfreiheit auch auf das psychische Wesen des Menschen in dessen Verbindung mit dem physischen

während des Lebens zu übertragen. — נפש האדם אשר ימות ist der lebendige Mensch, der sich der über ihn verhängten Sterblichkeit nicht entziehen kann, eine den Menschen beherrschende Notwendigkeit, die jede Leiche ad hominem demonstriert. Jeder gestorbene Mensch vergegenwärtigt den Sterbenden, den lebendigen Menschen, wie er dem Tode erliegt, der נוגע במת ist daher in der Idee נוגע בנפש אדם אשר ימות, und zwar בנפש האדם als ein generelles, den Menschen als solchen ereilendes Geschick. בנפש האדם וגו' ist daher motivierende Einleitung zu הנגע במת, er bedarf der חטוי, nicht weil er נוגע במת, sondern weil er durch die נגיעה במת in der Idee auf נפש האדם אשר ימות hingeleitet wird. Es ist also entweder Apposition zu במת oder, wie wir es übersetzt, ist das ב von מת das Medium, das vermittelnde ב.

Wie aus V. 16 erhellt, ist daher auch טומאה nicht durch eine ganze Leiche bedingt, sondern jedes Teilchen eines gestorbenen Menschen, durch welches die Idee des ganzen repräsentiert wird, alles, wie Nidda 55 a erläutert wird, שנברא עמו ואין גזעו מחליף, was mit dem Menschen geboren wird und, wenn verloren, sich nicht vollständig wieder reproduziert, ist מטמא. Also nicht Zähne, Haare, Nägel, die sich vollständig reproduzieren, wohl aber בשר Muskelfleisch, das bei Wiederherstellung נעשה מקומו צלקת, noch eine Narbe läßt. Blut wäre nun als sich vollständig wieder ergänzend von טומאה ausgeschlossen, wenn es nicht als nächster organischer Träger der נפש dies am ersten repräsentierte, und lehrt daher die Halacha an unserem Texte, הנגע במת בנפש וגו', daß רביעית דם הבאה מן המת מטמא (Chulin 72 a; siehe zu 3. B. M. 21, 11).

את משכן ד' טמא, selbst wenn er טבילה genommen, so lange er nicht die hier vorgeschriebenen הזיות vollzogen, und ohne solche das משכן betreten. V. 20 heißt es ebenso כי את מקדש ד' טמא. Wenn משכן die Bedeutung des Heiligtums als Stätte der Gottesgegenwart ausspricht, מקדש, als Stätte der heiligenden Erhebung alles Irdischen zu Gott (siehe zu 3. B. M. 25, 8): so dürfte durch diese beiden Stellen der Begriff טומאה ebenso als Gegensatz zu dem durch משכן vergegenwärtigten Gottesgedanken, wie zu der Heiligung alles irdischen Seins und Wollens ausgesprochen sein, die im מקדש und durch dasselbe zum Ausdrucke kommt. Daß כרת nicht für die Unterlassung der הזאה, sondern für das Betreten des מקדש ohne vorgängige הזאה ausgesprochen sein könne, das ist nach dem ספרי z. St. schon aus dem vorhergehenden Verse evident. ואם עונשו לא יטהר ואין, ואם לא יתחטא ונכרתה וגו' heißt es da, nicht לא יתחטא לא יטהר. עונשו כרת. Es ist daher das את מקדש ד' טמא noch als zum Vordersatz gehörig aufzufassen: jeder, der nach Berührung einer Leiche ohne חטוי das משכן betreten und diesem damit טומאה gebracht hat, ונכרתה וגו'. Wahrscheinlich jedoch ist das את משכן u. s. w. einfacher Nachsatz und ביאת מקדש ohne הזיה liegt schon im ולא יתחטא. Im vorhergehenden Verse war nämlich bereits ausgesprochen, daß ohne vorhergegangene הזיה טבילה am (V. 19 ausdrücklich vorgeschriebene) שלישי ושביעי, er durch die לא יטהר: siebten Tage nicht rein werden kann. Daran schließt nun V. 13 den Fall, daß jemand ohne הזיה durch bloße טבילה sich als rein benommen, das heißt ja nichts anderes, als daß er sich ohne הזיה, wenn auch nach טבילה, mit מקדש und קדשים in Berührung gesetzt. Sein vermeintlicher טהרה-Zustand tritt doch eben nur in solcher Berührung hervor. In Wahrheit liegt daher schon in dem ולא יתחטא die ganze Konsequenz der ביאת מקדש oder אכילת קדשים ohne הזיה, und das את מקדש וגו' kann füglich als Nachsatz gelten.

טמא יהי' עוד טומאתו בו: das Fehlen der הזאה wirkt ganz so wie das Fehlen der טבילה. Das Gesetz über das Fernbleiben des טמא aus dem מקדש und von den קדשים ist bereits oben Kap. 5, 2 u. 3, sowie 3. B. M. 22, 2 ff., 15, 31 u. 5, 3 ausgesprochen, und tritt hier nur die Bestimmung hinzu, daß alle die der הזאה bedürftigen טמאי מת ohne הזאה selbst nach טבילה noch in der טומאה verharren.

14. זֹאת הַתּוֹרָה אָדָם כִּי־יָמוּת בְּאֹהֶל כָּל־הַבָּא אֶל־הָאֹהֶל וְכָל־אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים:

14. Dies ist nun die Lehre: Wenn ein Mensch in einem Zelte stirbt, so soll alles, was in das Zelt kommt, und alles, was im Zelte ist, sieben Tage unrein sein.

15. וְכָל כְּלִי פָתוּחַ אֲשֶׁר אֵין צָמִיד פָּתִיל עָלָיו טָמֵא הוּא:

15. Und jedes offene Gerät, auf welchem kein Deckelverband ist, ist unrein.

V. 14. זאת התורה וגו׳ טומאת מגע במת ist bereits in den vorigen Versen besprochen worden. Es ist dies eine Empfangungsart der טומאה, die allen טומאות gemeinsam ist. זאת התורה: das hier folgende ist eine טומאה מת eigentümliche, תורה חדשה, wie ספרי es nennt, die nur bei מצורע, der auch מטמא בביאה ist (siehe 3. B. M. 13, 46), eine Analogie hat. Sie, טומאת אהל, findet nach einer Lehre (Jebamoth 61 a) nur bei ישראל מת statt, worüber die Halacha nicht ganz entschieden ist, während טומאת מגע ומשא ohne Unterschied bei jeder menschlichen Leiche stattfindet, worauf vielleicht schon das הנגע במת לכל נפש אדם des V. 11 hinweist. Ja, in Erläuterung des Satzes טומאת מגע in קבר שלפני הדבור (V. 18) או בקבר זה קבר שלפני הדבור, womit auch mit eingeschlossen wird, ist תוספו׳ daselbst der Ansicht, daß טומאת אהל bei קבר שלפני הדבור, d. h. bei allen vor Erteilung des Gesetzes Gestorbenen nicht angeht, כי ימות heißt es, wenn von nun an und weiter ein אדם באהל stirbt, und ist מו״ר המנוח im ערוך לנר zu Jebamoth 61 a der Meinung, daß dies auch die Ansicht des רמב״ם sei. Raschi faßt das קבר שלפני הדבור (Nasir daselbst) anders auf (vergl. 3. B. M. 13, 2).

כל הבא אל האהל, sofort mit dem Eintritt, selbst הבא מקצתו (ספרי), selbst wenn auch nur ein Glied des Körpers ins Zelt gekommen, in welchem eine Leiche sich befindet, ist der ganze Mensch טמא. Nasir 43 a: דאהל המת כמליא טומאה דמי ומיד שהושיט ידו בפנים כאלו נגע במת, תוספו׳ daselbst. Mit dieser Erläuterung dürfte sich die Frage des ל׳ה 16 b טומאת צרעת מל״מ lösen. Es ist nicht, weil ביאה במקצת נגיעה במת ist. — כל אשר באהל, nicht nur alles, was unter der Überdachung sich befindet, sondern auch, was im Grund und Boden vergraben liegt; der Begriff Haus erstreckt sich bis in die Tiefe, לעשות קרקעו של בית עד תהום כמותו (ספרי אהלות 15, 5).

כל הבא אל האהל. דרך פתחו הוא טמא ואין מטמא בכל צדדיו כשהוא פתוח, so lange das Haus eine zum Eingang und Ausgang bestimmte Thüre hat, macht nur das Betreten des inneren Raumes, nicht aber das Berühren der äußeren Wände טמא. פרץ את פצימיו aber und בית סתום, ist aber die Thüre mit Entfernung der bisherigen Thüreinfassungen völlig vermauert, so hat es den Charakter eines geschlossenen Grabes und ist מטמא כל סביביו (ספרי, Baba Bathra 12 a; — siehe V. 16).

Der Begriff אהל wird durch jede Überdachung von mindestens einem Kubik-טפח repräsentiert und erstreckt sich auf alle Räume, die mit dem ein מת überdachenden Raum durch eine Öffnung von mindestens einem Quadrat-טפח verbunden sind (Oholoth 13, 1 f.; siehe daselbst).

So wie ferner ein אהל טפח die טומאה auf alle Gegenstände unterhalb verbreitet, so schützt es auch alle über demselben sich befindenden. Es ist מביא und חוצץ (Oholoth 8).

V. 15. וכל כלי פתוח וגו׳. Durch כל אשר באהל des vorigen Verses ist schon ausgesprochen, daß alles, was überhaupt für טומאה empfänglich ist (siehe V. 13), somit

16. וְכֹל אֲשֶׁר־יִגַּע עַל־פְּנֵי הַשָּׂדֶה בַּחֲלַל־חֶרֶב אוֹ בְמֵת אוֹ־בְעֶצֶם אָדָם אוֹ בַקֶּבֶר יִטְמָא שִׁבְעַת יָמִים׃

16. Und alles, was über die Feldesfläche mit Schwerterschlagenem oder mit einem Toten oder mit Menschengebein oder mit einem Grabe in Berührung kommt, soll sieben Tage unrein sein.

---

auch כלים, die sich unter einer Überdachung mit einer Leiche befinden, טמא werden. Wenn daher hier das טמא=werden eines כלי an das Nichtvorhandensein eines festen Deckelverschlusses geknüpft wird, so kann da nur von solchem כלי die Rede sein, dem die טומאה nur durch den geöffneten inneren Raum kommen kann, שטומאתו קודמת לפתחו, bei welchem die טומאה auf die zu öffnende Öffnung wartet, wie es Chulin 25 a heißt, weil die Berührung der Außenseiten es nicht טמא machen würde, das מיטמא מאוירו und nicht מימסא מגבו. Als solches haben wir bereits 3. B. M. 11, 33 כלי חרש kennen gelernt und von einem solchen ist hier die Rede. כלי חרש שיש עליו צמיד פתיל, zu dessen אויר die טומאה nicht gelangen kann, bleibt selbst טהור im אהל המת und schützt dessen Inhalt vor טומאה, ist מציל באהל המת. — טמא הוא, es steht hier nicht שבעת ימים, wie in dem vorangehenden und nachfolgenden Verse, eben weil es von כלי חרש spricht שאין לו טהרה במקוה (siehe 3. B. M. S. 238 f.), daher טמא הוא, es ist absolut und bleibend טמא, אין לו טהרה מטומאתו (ספרי).

צמיד פתיל. Beide Wurzeln צמד und פתל bezeichnen eine Verbindung. צמד findet sich in צמד בקר, dem zusammengebundenen Ochsengespann, צמידים על ידיה, Armbänder ויצמד ישראל לבעל פעור (Kap. 25, 3), Kennzeichnung des engen Anschlusses an das Peorunwesen. פתל in פתיל, dem aus mehreren Drähten zusammengedrehten Faden. Wie bereits wiederholt bemerkt, weist die Verwandtschaft mit בתל und בדל darauf hin, daß dabei der Begriff einer durch Verbindung untereinander bewirkten Absonderung von anderem vorwiegt, kommt ja daher auch פתיל in וקצץ פתילים (2. B. M. 39, 3) für den auch vereinzelt starken und steifen einzelnen Metalldraht vor. Es kann nun ein Deckel so hermetisch schließen, daß der Inhalt dadurch von allem außerhalb abgesondert ist, ohne daß doch der Deckel stofflich mit dem Gefäße verbunden ist; dann ist er פתיל, obgleich nicht צמיד. Würde man dann die Berührungsflächen durch eine sich verhärtende weiche Masse verstreichen, so träte zu פתיל noch צמיד hinzu, der abschließende Deckel würde mit dem Gefäße stofflich verbunden. So Kelim 10, 2: כמה מקיפין בסיד ובגפסים בוזפת וכו׳ ובכל דבר המהמרח. אין מקיפין לא בבעץ ולא בעופרת מפני שהוא פתיל heißt daher: worauf kein abschließender Verband ist. Es versteht sich von selbst, daß dieser Deckel ebenfalls von חרש oder sonstigem nicht für טומאה empfänglichen Stoffe sein muß. Ebenso ferner wie כלי חרם מציל באהל המת ist, weil es nicht מקבל טומאה und daher abgeschlossen, der טומאה nicht zugänglich ist, so ist dies noch umsomehr bei denjenigen כלים der Fall, die nach Stoff oder Form überhaupt für טומאה unempfänglich sind, wie כלי עץ כלי גללים כלי אבנים u. s. w., הגדולים הבאים במרה שאין מיטלטלין מלא וריקן u. s. w. (siehe 3. B. M. S. 237 f.), alle diese sind ebenfalls מצילים בצמיד פתיל (Kelim 10, 1).

V. 16. וכל אשר יגע וגו׳. Von טומאה מגע war bereits Verse 11—13 abgeschlossen die Rede. Mit V. 14 זאת התורה wird die dem מת eigentümliche טומאת אהל=Lehre eingeleitet, V. 15 fortgesetzt und ihr gehört nach der Gruppirung der Sätze auch dieser V. 16 an. In der That wird auch Nasir 53 b על פני השדה זה: וכל אשר יגע על פני השדה המאהיל על פני המת erläutert und ebenso Chulin 72 a: לרבות גולל ודופק. Die beiden vorhergehenden Verse sprechen nämlich von dem mit einer Leiche unter einer Überdachung sich Befindenden, der gewöhnlichen unter טומאת

verſtandenen Weiſe, dieſer Vers ſpricht von der zweiten Art טומאת אהל, daß etwas מאהיל על המת ſei, daß etwas ſelbſt in perpendikulärer Richtung über einem מת ſich befinde, ein מת überdache, womit auch noch eine dritte Art טומאת אהל korreſpondiert, daß das מת מאהיל עליו, daß etwas von einem מת überdacht werde, daß etwas in perpendikulärer Richtung unter einem מת ſich befinde. Alle drei אהל=Arten ſind nach der Halacha in ihren טומאה=Wirkungen völlig gleich (Oholoth 3, 1). Daß aber hier dieſe טומאת אהל, das מאהיל על המת נגיעה genannt wird, darin dürfte eine Lehre ר'ש (Chulin 125 b) eine bedeutſame Beſtätigung finden. Es wird dort nämlich eine טומאת אהל auch unter den Begriff מגע ſubſumiert, ſo, daß es eine אהל נגיעה, eine mit מגע im weiteren Sinne verwandte אהל=Art, und ein אהל גרידה, eine ſchlechthinnige אהל=Art giebt, und erläutert רבא: אהל נגיעה ſei jedes מאהיל על המת, eben die אהל=Art unſeres Verſes, wo das Überdachen als in Berührungkommen begriffen wird. אהל גרידה ſei aber בהמשכה, daß, wie רש"י erläutert, דבר אחר מאהיל עליו ועל הטומאה, daß ein drittes das reine Objekt und das מת zugleich überdache und dadurch ממשיך את הטומאה עליו, die טומאה auf das bis dahin reine Objekt überleite, alſo eben die אהל=Kategorie, von welcher in Verſen 14 und 15 geſprochen. Die Konſequenz, ob eine טומאת אהל als מגע zu begreifen wäre, liegt in צירוף, nach dem Kanon זה הכלל כל שהוא משם אחד טמא משני שמות טהור (Oholoth daſelbſt). Dieſe Unterſcheidung ר'ש ſcheint nach der ganzen dortigen Abhandlung ſich als Halacha darzubieten. (Siehe תוספו' Chulin 126 a מן ד"ה, רשב"א daſelbſt, ר"ש zu Oholoth daſelbſt und iſt es auffallend, daß רמב"ם 4, 14 הל' טומאת המת dieſe Unterſcheidung ר'ש nicht adoptiert und ר"ש im Kommentar zu Oholoth 3, 1 ihrer nicht erwähnt ועי"ע.)

בחלל חרב, es heißt nicht einfach wie V. 18: בחלל, ſondern בחלל חרב; es ſupponiert ſomit das Geſetz die Gegenwart des חלל und des חרב, des Werkzeugs ſeiner Tötung; aus der Anweſenheit des חרב iſt ja überhaupt bei einem על פני השדה liegenden חלל erſt zu ſchließen, daß er ein חלל חרב ſei. Indem aber das Geſetz hier beide vergegenwärtigt, will es nach der Halacha (Nasir 53 b) כחלל חרב הרי הוא ſagen: es hat dieſelbe Wirkung, ob er den חלל oder das חרב berührt oder, nach der vorhergehenden Erläuterung מאהיל iſt über den einen oder über das andere. Es iſt aber nach der Halacha חרב nicht als Werkzeug des Totſchlags, ſondern einfach in Folge der Berührung des Toten dieſem an טומאה=Wirkung gleich, und zwar hat nicht nur חרב, ſondern jedes כלי מחכות, jedes Metallgerät, die geſetzliche Eigentümlichkeit, daß es in Berührung mit einem מת oder einem טמא מת den טומאה=Charakter des Berührten erhält, von einem מת wird es wie אבי אבות, von einem מת טמא wird es wie אב dieſer. Jedoch nur in Berührung mit einem Menſchen, כלי באדם, geht auf das כלי der טומאה=Charakter des berührten Menſchen über, nicht aber כלי בכלי. Jedes אבי אבות und אב הטומאה ſind, wie bereits 3. B. M. S. 239 bemerkt, nur מקבל טומאה מאב הטומאה. Auf dieſen geſetzlichen Thatſachen beruhen die Oholoth 1, 1—4 gegebenen Sätze: שנים טמאים במת אחד טמא טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב שלשה וכו' וארבעה טמאים במת שלשה טמאין טומאת שבעה ואחד טמא טומאת ערב כיצד שנים וכו' כיצד שלשה וכו' כיצד ארבעה כלים נוגעים במת (אבי אבות wird) ואדם בכלים (ſie werden), וכלים באדם (werden auch אב) הרביעי בין אדם בין כלים טמא טומאת ערב טמאים טומאת שבעה. Nach obigem ſprächen ſomit dieſe Sätze nur von כלי מחכות. Es iſt dies die Auffaſſung des ר"ת. Der Auffaſſung des רבי יצחק מסימפונט zufolge, die auch diejenige des רמב"ם הל' טומאת מת 5 iſt, haben alle כלים mit Ausnahme von כלי חרש, die ja überhaupt nie אב הטומאה, geſchweige denn אבי אבות werden, die durch חרב הרי הוא כחלל gegebene Eigentümlichkeit und ſprechen dieſe Sätze von allen כלים (תוספו' Nasir 54 b ד"ה ת"ש. אהלות ר"ש zu 1, 2; — ſiehe 3. B. M. S. 240).

17. וְלָקְחוּ לַטָּמֵא מֵעֲפַר שְׂרֵפַת הַחַטָּאת וְנָתַן עָלָיו מַיִם חַיִּים אֶל־כֶּלִי׃

17. Und sie nehmen für den Unreinen von dem Brandstaub des Entsündigungsopfers, und er giebt darauf lebendiges Wasser in ein Gefäß.

מטמא באהל, nicht nur eine ganze Leiche ist, sondern auch schon או במת או בעצם אדם, השדרה, כזית מן המת הגלגלת u. s. w. (Oholoth 2, 1) und um מטמא במגע ובמשא zu sein, bedarfs noch geringerer Teile, schon כשעורה עצם u. s. w (daselbst 3) sind מטמא במגע ובמשא, wenn gleich nicht באהל.

או בקבר: Nasir 53 b heißt es: זה קבר סתום, indem hier von הקבר על מאהיל die Rede ist, so kann dies nur von einem allseitig geschlossenen Grabe reden, und zwar, wie תוספו׳ daselbst erläutert, שיש בו פותח טפח innerhalb dessen zwischen der Leiche und der sie deckenden Erdschicht ein freier Raum von mindestens einem Kubik=טפח sich befindet. Durch diesen leeren Raum erhält erst die Erdumgebung der Leiche den eigentlichen Charakter als „Grab", und wenn dies, wie hier vorausgesetzt, von allen Seiten סתום, geschlossen ist, so ist es als קבר selbst צרדין כל מטמא, und wer darüber, selbst שלא כנגד המת מאהיל wegschreitend ist, wird טמא. Liegt aber die Erdschicht dicht auf der Leiche und fehlt חלל טפח, so ist nicht das קבר, sondern das מת מטמא, es ist dies dann: טומאה רצוצה, eine eingeengte טומאה, die בוקעת ועולה ויורדת בוקעת, die in Höhe und Tiefe unbeschränkt in perpendikulärer Richtung sich mitteilt, so lange sie nicht irgendwo durch ein אהל טפח, durch eine Kubik=טפח große Überdachung gehemmt wird. Es würde dann nur der טמא werden, der das Grab an der die Leiche deckenden Stelle überschreitet, und zwar nicht durch das Grab als solches, sondern durch das מת, das als טומאה רצוצה ועולה בוקעת ist. So auch רמב״ם: הל׳ טומאת מת 7, 4. ראב״ד hat eine andere Auffassung.

Ein Feld, in welchem sich durch Umackerung eines darin befindlichen Grabes Gebeinsplitter an die Oberfläche „verbreitet" haben können, heißt בית הפרס, von פרס (פרש) verbreiten (siehe hierüber Oholoth 17, 1 f.).

V. 17. ולקחו לטמא וגו׳, ולקחו: es ist dazu jeder erwachsene Vollsinnige, wie bei אסיפת האפר (V. 9) fähig (Joma 43 a). ולקחו ונתן der Wechsel im Numerus lehrt, daß beide Handlungen nicht durch eine und dieselbe Person zu geschehen brauchen (daselbst). מעפר וגו׳, עפר ist in erster Linie Erdenstaub, bezeichnet aber auch Kön. II. 23, 4 ff. durch Verbrennen erzeugten Staub: Asche. Ebenso 5. B. M. 9, 21 verglichen mit 2. B. M. 32, 20. Hier dürfte der Ausdruck mit bedeutsamer Absicht gewählt sein (siehe unten). — ונתן עליו מים חיים אל כלי: bezeichnet einen kombinierten Akt. מים חיים אל כלי bestimmt, daß erst das Wasser in das Gefäß gegeben wird. Wenn das Wasser in das Gefäß kommt, ist noch nichts anderes darin; ונתן עליו der Aschenstaub soll aber sodann so in das Wasser gegeben werden, daß er nicht auf dem Wasser schwimmend bleibe, sondern durch Umrühren sich mit dem Wasser mische und das Wasser über den Staub komme. כתיב עליו אלמא אפר ברישא וכתיב מים חיים אל כלי אלמא מים ברישא הא כיצד וכו׳ אל כלי דוקא עליו לערבן (Sota 16 b). Dieses Geben und Mischen des Aschenstaubes ins Wasser heißt: קידוש, das so gemischte Wasser heißt: מי חטאת, und wird das Wasser nur מי חטאת in dem Momente, in welchem die Asche ins Wasser gegeben wird. אין מי חטאת נעשין מי חטאת אלא עם מתן אפר (Themura 12 a).

Das zum מי חטאת bestimmte Wasser ist nur in ein Gefäß zu füllen, es ist jedoch jedes den כלי=Charakter tragende Gerät dazu tauglich, בכל הכלים מקדשים אפי׳ בכלי גללים וכו׳ אין ממלאין ואין מקדשין ואין מזין מי חטאת אלא בכלי (Para 5, 5). Es muß das Wasser unmittelbar aus dem Quell in ein Gefäß aufgenommen werden (daselbst

שני. 18. וְלָקַח אֵזוֹב וְטָבַל בַּמַּיִם 18. Und es nimmt Ysop und tunkt es ins Waſſer ein reiner Mann und

6, 5). Unter den Begriff מים חיים fallen alle quellenden und höchſt ſelten verſiegenden Waſſer, die keine chemiſche Veränderung (מוכים) erlitten, alſo nicht ſalzhaltige und nicht warme Quellen, nicht מלוחים und nicht פושרים (daſelbſt 8, 9). In die Ferne aus einem Quell fließendes Waſſer iſt ſo lange tauglich, als der Fluß nicht unterbrochen iſt (daſelbſt 8, 11). — Siehe oben zu למשמרת למי נדה (V. 9), daß vom Momente des Schöpfens bis zum קידוש, d. i. bis die Aſche in das Waſſer geſtreut worden, מלאכה פוסלת. Nach dem קידוש und ſelbſt im Momente der מלאכה ſtört היסח הדעת und der הזיה nicht. — Bechoroth 29 a wird gelehrt, daß ebenſo wie הנוטל שכרו לדון ולהעיד דיניו ועדותיו, בטלין, ſo auch הנוטל שכרו להזות ולקדש מימיו מי מערה אפרו אפר מקלה, daß ſomit der Akt des קידוש und der הזיה nur Gültigkeit habe, wenn er unentgeltlich geſchehen, dagegen darf für הבאה und מלוי, für das Herbeibringen der Aſche und für das Füllen des Waſſers Zahlung genommen werden. Nach Raſchi daſelbſt und Kiduſchin 58 b käme bei הבאה und מלוי eine ihm nicht obliegende Mühe zur Vergütung, während bei קידוש und הזאה lediglich die Mizwaübung hervortritt oder, wie Raſchi (Kiduſchin) ſich ausdrückt: שכר לימוד מצוה die Geſetzeskunde, für welche keine Vergütung genommen werden darf, nach dem Kanon: ראה למדתי אתכם וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם (Bechoroth 29 a). Es ſcheint jedoch noch einer unterſcheidenden Motivierung zu bedürfen, warum קידוש והזיה gegen Bezahlung ungültig ſind und z. B. bezahlte טבילת כלי, מזוזה בבית, הטלת ציצית בבגד, כתיבת סת"ם, שחיטה u. ſ. w. ihre Gültigkeit erlangen (ſiehe תוספו' Kethuboth 105 a ד"ה גזרי*). Es dürfte „vielleicht" קידוש והזיה mehr als andere Mizwaübungen dem Begriff der „Lehre" angehören, hinſichtlich deren ja zunächſt das מה אני בחנם וגו' geſprochen iſt und vielleicht weiſt hierauf das einleitende זאת התורה (V. 9) hin. וצ"ע בצ"ק לכבורות דט"א דמשמע דס"ל דהזיה וקידוש רמיא רחמנא על האי כהן דשייך בעבודה מ"ה אסור ליקח אפי' אגר בטלה דמוכח ע"כ"ל וצ"ע מאי קאמר וע' בריטב"א קידושין נ"ח ב' דס"ל דהא דדינין בטלין קנסא דרבנן הוא וס"ל נמי דשכר טבחים ובודקים שהוא מותר דהנהו פועלים נינהו ולא שכר הוראה הוא אלא שכר פעולה ועדיף משכר הבאה ומלוי וצ"ע.

ולקחו וגו' ונתן, es muß die אפר durch bewußte Menſchenkrafthandlung in das Waſſer geſtreut werden (Para 6, 1 und רמב"ם daſelbſt). הל' פרה אדומה 10, 2 u. 4 differieren ראב"ד und רמב"ם in Auffaſſung des היסח הדעת und פסול מלאכה ſiehe daſelbſt כ"מ (ſiehe unten und zu V. 3).

V. 18. ולקחו וגו' איש טהור וגו'. Zum Akt der הזיה iſt jeder vollſinnige Männliche, ſelbſt Minderjährige, fähig, während zum קידוש (V. 17) nur Volljährige, aber auch Frauen befähigt ſind (Joma 43 a).

*) Randbemerkung im Handexemplare des Verfaſſers: וצ"ל אשר לע"ד יש לחלק בין קידוש והזיה לשאר מצות כל שאר מצות יש ביד המחוייב לעשות המצוה ואינו מוטל על אחרים לעשות המצוה בעדו לכתוב לו ס"ת לשחוט לו בהמה וכיוצא אבן קידוש והזיה אי אפשר לטבא לעשות והזה הטהור על הטמא קאמר רחמנא ומצוה היא על חכרו לעשות ודומה ללימוד תורה עדות ודין שאי אפשר כלי אחר ודו"ק. — Und in den am Ende des 5. Teiles der 1. Auflage beigefügten „Berichtigungen und Zuſätzen" heißt es zu dieſer Stelle: Das Motiv für das קידוש והזיה עדות ודין וס"ת von andern מצות Unterſcheidende dürfte vielleicht darin zu finden ſein. Bei קידוש והזיה geſchieht die Vollziehung weſentlich für den Nächſten ולקחו לטבא וגו' והזה הטהור על הטמא. Ebenſo ſind עדות und דין ausſchließlich für andere zu vollziehende Funktionen und auch תלמוד ת"ב ſ"ב iſt urſprünglich und weſentlich auf mündliche Überlieferung, ſomit auf Lehrempfängnis von andern hingewieſen. In allen dieſen Fällen verpflichtet das Geſetz zu ſelbſtloſen Leiſtungen an andere. Dieſe Leiſtungen gehören weſentlich zur מצוה, ſind eine Pflichtſchuld gegen das Geſetz, für welche Bezahlung unzuläſſig iſt. Andere מצות, wie כתיבת סת"ם, שחיטה u. ſ. w. kann ein jeder für ſich ohne Mitwirkung anderer vollziehen. Bei ihnen gehört eine Leiſtung für andere nicht zum Weſen der מצוה und iſt daher Vergütung ſolcher Leiſtung zuläſſig. Anmerkung zur zweiten Auflage.

אַיִשׁ טָהוֹר וְהִזָּה עַל־הָאֹהֶל וְעַל־
כָּל־הַכֵּלִים וְעַל־הַנְּפָשׁוֹת אֲשֶׁר הָיוּ־
שָׁם וְעַל־הַנֹּגֵעַ בַּעֶצֶם אוֹ בֶחָלָל
אוֹ בַמֵּת אוֹ בַקָּבֶר׃

19. וְהִזָּה הַטָּהֹר עַל־הַטָּמֵא בַּיּוֹם
הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְחִטְּאוֹ בַּיּוֹם
הַשְּׁבִיעִי וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְרָחַץ בַּמַּיִם
וְטָהֵר בָּעָרֶב׃

sprengt an das Zelt und an alle Geräte und an alle die Personen, welche dort waren, und an den, welcher das Gebein oder den Erschlagenen oder den Toten oder das Grab berührt,

19. es sprengt der Reine an den Unreinen am dritten Tage und am siebten Tage und entsündigt ihn am siebten Tage, er wäscht seine Kleider und badet im Wasser und wird rein am Abend.

כל אזוב שיש לו שם לווי פסול אזוב זה כשר׃ אזוב, es ist nur der gemeine Ysop, den man schlechtweg „אזוב זה, das ist Ysop" ohne Beinamen bezeichnet, dazu tauglich (Para 11, 7). Mizwa ist es, drei einzelne Ysopstengel zu nehmen und sie zusammen zu verbinden, wie beim פסח מצרים (2. B. M. 12, 22). Es genügen jedoch zwei, und wenn infolge des Gebrauchs auch nur einer übrig geblieben, so kann auch damit noch ferner die הזיה vorgenommen werden (Sucka 13 a), מצות אזוב שלשה קלחים ובהן שלשה גבעולין תחלתו שנים ושיריו אחד כשר, und hinsichtlich der Größe des Stengels, die von vornherein mindestens 1 טפח sein soll (siehe תוספו׳ י״ט 11, 9), ist er nach Abnützung bis zum Minimum tauglich גרדומיו כל שהוא (Sucka 13 a). — והזה: Das Sprengen muß mit כונה, Absicht, geschehen, nach רמב״ם mit der Absicht der טהרה, worauf das ראב״ד הל׳ והזה הטהור על הטמא des folgenden Verses hinweise (Para 12, 3), nach פרה 10, 8) nur in der Absicht des Besprengens, ohne Absicht der טהרה=Wirkung. Darin unterscheidet sich הזיה von טבילה, טבילה wirkt auch ganz absichtslos, גל שנתלש הואת מי חטאת (Chulin 31 a). Die ובו מ׳ סאה ונפל על האדם ועל הכלים טהורין bedarf nicht wie die הזיות דם (3. B. M. 4, 6) על כל הזיה טבילה, sondern so lange Wasser am Ysop ist, kann damit wiederholt gesprengt werden. Und der zu Besprengende braucht nur ein Minimum von Wasser an irgend einen äußeren Teil des Körpers zu erhalten, um טהור zu werden, אגבא דגברא אין צריכה שיעור (Joma 14 a und Kiduschin 25 a).

Das Bewußtsein des zu Besprengenden ist jedoch im Momente des Aktes nicht erforderlich, מזין על האדם מדעתו ושלא מדעתו (Para 12 a).

על האהל, das אהל selbst wird טמא, selbst wenn es מחובר und als solches sonst nicht מקבל טומאה ist. In dieser Beziehung haben jedoch nur solche Stoffe den אהל=Charakter, die auch bei der Überdachung des משכן vorkommen, es sind dies Wolle, Felle, Ziegenhaare und aus dem Pflanzenreiche Flachs. Daher der Satz: כל היוצא מן העץ אינו מטמא טומאת אהלים אלא פשתן (Sabbat 27 b). Alle anderen Stoffe sind nur מקבל טומאה, wenn sie nicht מחובר sind. Diese Unterscheidung hat jedoch nur Folge in Beziehung auf die טומאה der Überdachung selbst. Hinsichtlich der הבאה הטומאה, der Übertragung der טומאה auf alles unter einer Überdachung mit dem מת sich Befindende sind alle Stoffe und מחובר und תלוש gleich (תוספו׳ daselbst und רמב״ם, ה׳ טומאת מת, מל״מ und ראב״ד 5, 12).

V. 19. והזה הטהור על הטמא. V. 18 heißt es bereits ולקח וגו׳ איש טהור וגו׳, und würde daraus die Forderung absoluter Reinheit für den Fungierenden sich ergeben. Hier wird jedoch diese Forderung näher dahin präzisiert, daß es sich nur um den Charakter einer relativen Reinheit handelt, er braucht nur טהור im Gegensatz zu טמא,

20. וְאִישׁ אֲשֶׁר־יִטְמָא וְלֹא יִתְחַטָּא וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִתּוֹךְ הַקָּהָל כִּי אֶת־מִקְדַּשׁ יְהוָה טִמֵּא מֵי נִדָּה לֹא־זֹרַק עָלָיו טָמֵא הוּא׃

20. Derjenige aber, welcher unrein wird und sich nicht entsündigt, die Seele wird aus der Mitte der Gemeinde entwurzelt; denn er hat das Heiligtum Gottes entreinigt, Entfernungswasser ist nicht an ihn geworfen worden, unrein ist er.

21. וְהָיְתָה לָהֶם לְחֻקַּת עוֹלָם וּמְזֵה מֵי־הַנִּדָּה יְכַבֵּס בְּגָדָיו וְהַנֹּגֵעַ בְּמֵי הַנִּדָּה יִטְמָא עַד־הָעָרֶב׃

21. Es bleibe ihnen zu ewigem Gesetz. Wer sonst aber Entfernungswasser sprengt, hat seine Kleider zu waschen, und wer Entfernungswasser berührt, wird unrein bis zum Abend.

---

braucht nur nicht טמא zu sein, es genügt somit, daß er bereits einen Schritt aus der טומאה hinaus gethan, bereits einen Grad der טהרה erreicht habe, wenn er gleich noch nicht völlig טהור geworden. Es wird daher daran die Halacha gelehrt, daß nicht nur zur הזיה, sondern überhaupt zum Vollzug des ganzen פרה-Aktes schon ein טבול יום tauglich ist, der mit טבילה bereits den ersten Grad der טהרה erreicht hat, und 3. B. M. 14, 8 טהור heißt: ורחץ במים ומהר (Joma 43 b). Diese von der Halacha überlieferte Bestimmung, daß טבול יום כשר בפרה, ward von den Tradition leugnenden Saducäern aufs heftigste bestritten. Um daher die Authenticität und Autorität bei einem so öffentlichen Akte wie פרה אדומה, bei welchem jeder einzelne hinsichtlich seiner טהרה so wesentlich beteiligt war, zu bezeugen und aufrecht zu halten, wurde öffentlich auf dem Ölberge vor Beginn seiner Funktion der fungierende Priester durch Berührung zu טומאה gebracht und sodann zur טבילה veranlaßt, so daß offenkundig jede פרה אדומה durch einen טבול יום vollzogen wurde. מטמאין היו הכהן השורף את הפרה ומטבילין אותו להוציא מלבן של צרוקין שהיו אומרים במעורבי שמש היתה נעשית (Joma 2 a). Dem gegenüber war aber der ganzen Prozedur der Charakter der טהרה in gesteigertem Maße zu wahren und wurden dazu die umsichtigsten Veranstaltungen getroffen (siehe daselbst und Para 3).

V. 21. והיתה להם לחקת עולם. Es ist dies ein noch für uns heute folgenreich bestehendes Gesetz. Da wir alle טמאי מת sind und aus Mangel an אפר פרה keine טהרה zu erlangen vermögen, schwebt noch heute כרת über jedem, der die Tempelstätte auf Moria im טומאה-Zustande betritt. Mit der Zertrümmerung des Tempels hat die Stätte ihre Heiligkeit nicht verloren, קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא (רמב"ם, הל' בית הבחירה 6, 14; siehe jedoch ראב"ד daselbst).

ומזה מי הנדה וגו'. Mit dem והיתה להם לחקת עולם ist der zweite Teil des פרה-Abschnittes, der הזיה-Akt abgeschlossen, wie oben V. 10 in ähnlicher Weise והיתה לכם וגו' לחקת עולם der erste Teil, der Verbrennungsakt. Schon aus diesem Grunde bezieht sich das folgende: ומזה וגו' nicht auf den zur טהרה eines טמא das Wasser Sprengenden. Es heißt auch nicht: וכבס המזה על הטמא את בגדיו wie V. 19 und analog dem 10., sondern ומזה מי נדה ohne Beziehung auf eine Person oder ein sonstiges Objekt, ganz so wie das folgende, והנגע במי הנדה das ja unzweifelhaft nicht von dem הזיה-Akt spricht, bei welchem ja gar keine Berührung des Wassers vorauszusetzen ist. Vielmehr spricht ומזה מי הנדה offenbar von dem Fall, daß jemand nicht zum טהרה-Zwecke das מזה על מי הנדה in Bewegung setzt, und ist damit der Gegensatz ausgesprochen: der

22. וְכָל אֲשֶׁר־יִגַּע־בּוֹ הַטָּמֵא יִטְמָא וְהַנֶּפֶשׁ הַנֹּגַעַת תִּטְמָא עַד־הָעָרֶב: פ

22. Auch alles, welches der Unreine berührt, wird unrein, auch die ihn berührende Person wird unrein bis zum Abend.

טהור bleibt טמא, aber der מה מי נדה außer zum טהרה-Zwecke wird טמא. Es ist aber ein solches in Bewegungbringen nichts als משא, identisch mit היסט (siehe 3. B. M. S 214). Es lehrt daher auch die Halacha (Joma 14 a), daß unter diesem מה nichts als נושא zu verstehen, dies hier aber durch מה ausgedrückt sei, um zu sagen, daß נושא מי חטאת nur טמא wird, wenn es ein zu הזיה taugliches Wasserquantum ist, דבעינן שיעור הזיה und ein solcher טעון כבוס בגדים נוגע במי נדה ist, ist nicht מטמא בגדים, er wird aber durch solche Berührung טמא, selbst wenn das Wasser kein שיעור הזיה hat. Daher Kelim 1, 1 u. 2 die Sätze: אבות הטומאה השרץ וכו' ומי חטאת שאין בהם כדי הזיה הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכלי חרס כאויר ואינם מטמאין במשא. למעלה מהם נבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזיה שהם מטמאין את האדם במשא לטמא בגדים במגע וחשוכי בגדים במגע (siehe 3. B. M. S. 214 u. 6).

V. 22. וכל אשר יגע בו הטמא יטמא וגו'. In dem ersten Satze heißt es יטמא, ohne beschränkenden Beisatz, im zweiten Satze יטמא עד הערב. Nach Aboda Sara 34 b spricht daher der erste Satz von טומאה שבעה und zwar בחיבורין, d. h. derjenige, den der טמא in dem Momente berührt, in welchen er selber noch mit dem מת in Berührung ist, wird טמא טומאה שבעה. Der zweite Satz spricht aber שלא בחיבורין, d. h. derjenige, der den טמא מת berührt, nachdem dieser bereits außer Verbindung mit dem מת getreten, wird nur טמא טומאה ערב. Das מת ist אבי אבות הטומאה, der es berührt wird אב הטומאה und macht den Menschen der ihn בחיבורין שלא ראשון berührt zum חלל, dessen טומאה nur bis zum Abend dauert. Wenn nach der oben zu V. 16 zu חרב bemerkten Auffassung alle כלים bei מת und טמא מת den Charakter des von ihnen berührten Gegenstandes annehmen, so erklärt sich, warum in diesem zweiten Satz והנפש, also אדם besonders hervorgehoben ist; denn כלים, welche einen טמא מת selbst שלא בחיבורין berühren, würden wie der von ihnen berührte טמא מת auch אב הטומאה und somit טמא טומאה שבעה werden. Rambam הל' טומאה מת 5, 2 faßt diese בחיבורין nur als דרבנן auf (siehe כ"מ und מל"מ daselbst).

Vergegenwärtigen wir uns die hier über פרה אדומה und טומאה מת gegebenen gesetzlichen Bestimmungen und versuchen wir, die Gedanken zu ermitteln, die in denselben zum Ausdruck kommen dürften, so glauben wir zuerst den Begriff festhalten zu müssen, unter welchem das Gesetz selbst uns diese ganze פרה אדומה-Institution denken läßt, den Begriff „חטאת" nämlich, mit welchem das Gesetz sie charakterisiert und von welchem aus es ihre Einzelbestimmungen gestalten läßt.

חטאת, Entsündigung, Aufhebung der Sünde und des Sündigens, ist ein Begriff, welcher ausschließlich der Sphäre des sittlichen Gebietes angehört. Wenn daher das Gesetz seine פרה אדומה-Institution, die חוקת התורה, die die Grundinstitution der ganzen טומאת מת-Lehre bildet, welche selbst wiederum als die Hauptkategorie der ganzen טומאה-Lehre überhaupt dasteht, wenn es diese Institution חטאת nennt, so verweist es uns sofort aufs entschiedenste auf das sittliche Gebiet als denjenigen Gedankenkreis hin, innerhalb dessen wir überhaupt die Bedeutung der ganzen טומאה- und טהרה-Gesetzgebung und der פרה אדומה-Institution im besonderen zu suchen haben, und dürfte damit zugleich der Auffassung, in welcher wir bereits von allen bisherigen טומאה- und טהרה-Gesetzen ein Verständnis angestrebt haben, eine nicht zu verkennende Bestätigung gewähren. „Sittliche Freiheit", meinten wir, sei die erste und unerläßlichste Grund-

bedingung der ganzen Lebensheiligung, zu deren Anstreben das göttliche Gesetz uns verpflichtet, und eben diese allererste Grundwahrheit aller zur Gestaltung unserer Lebensthätigkeit bestimmten Wahrheiten glaubten wir durch alles das gefährdet, was das Erliegen des Menschen dem Tode, was eine Menschenleiche der oberflächlichen Beschränktheit von einer, alles und auch den Menschen zwingend beherrschenden Naturnotwendigkeit durch ein so vor Augen liegendes Faktum demonstrieren möchte. Erliegt im Tode der ganze Mensch, ist es überhaupt „der Mensch", der in der Leiche vom physischen Zwange bewältigt daliegt, steht demnach der Mensch, der ganze Mensch, auch im Leben, wie alle übrigen Naturwesen, unter dem Banne einer alles bezwingenden Notwendigkeit: so giebt es überall neben diesem physischen „Muß" keinen Raum für das sittliche „Soll", so ist sittliche Freiheit eine Täuschung und das ganze göttliche Sittengesetz mit seinen Anforderungen freiester Hingebung alles Seins und Wollens an das leuchtend und läuternd gestaltende, wärmend und belebend beglückende Feuer seines Heiligtums eine unbegreifliche Supposition (vergl. 3. B. M. S. 112 f. u. 146 über das Identische der Freiheit des Seins und des Wollens in dem Begriff קדושה).

Dem gegenüber tritt die טומאה- und טהרה-Gesetzgebung, wie sie uns im dritten Buche vorliegt, und setzt dem entsittlichenden Wahn physischer Unfreiheit das göttlich verbriefte Faktum der sittlichen Freiheit gegenüber, indem sie das ganze Leben hindurch, wo immer nur durch ein Moment physischer Gebundenheit die Energie des sittlichen Bewußtseins getrübt zu werden droht, das טהרה-Moment der sittlichen Freiheit wach zu rufen sucht, wie wir diese einzelnen טומאה- und טהרה-Momente in den betreffenden Gesetzesabschnitten kennen gelernt.

Hier läßt nun dieselbe טומאה- und טהרה-Gesetzgebung in nationalster Öffentlichkeit für die nationale Gesamtheit und durch deren priesterliche Vertreter, im Anblick ihres Gesetzesheiligtums, vermittelst eines bedeutsamen Aktes den großen Gedanken: „חטאת" proklamieren und damit als sittliche Basis des ganzen Volkslebens die Wahrheit niederlegen, daß der Mensch „*sündenfrei sein und werden und bleiben könne.*"

Das ist die Bedeutung dieses חטאת, dieses Entsündigungsaktes *außerhalb* des Heiligtums. Es ist nicht wie die Entsündigungsopfer im Heiligtum die Entsündigung einer bestimmten Persönlichkeit von einer bestimmten Verirrung durch den symbolischen Gelobungsakt künftiger Pflichttreue. Es ist vielmehr die öffentliche Bezeugung der Möglichkeit der Sündenfreiheit, der Beherrschungsfähigkeit allen physischen Reizen gegenüber, die Proklamierung der *Thatsache des sittlichen Willensvermögens im allgemeinen.*

Aber es proklamiert diese Freiheit des Menschen im Anblick seiner Gebundenheit, es zeigt das sittlich Freie im Zusammenhange mit dem physisch Gebundenen, es lehrt nicht, die Augen zudrücken über das, was der physischen Gebundenheit in der Natur des Menschen angehört, es zeigt den Menschen mit dem ganzen Gegensatz in seinem Wesen, mit dem Sterblichen neben dem Ewigen, mit dem Gebundenen neben dem Freien, mit dem Physischen neben dem Sittlichen, und indem es ihn in der Ganzheit seiner zweifaltigen Natur vor das eine Bestimmungsheiligtum seines einen einzigen Gottes, des absolut freien Einen stellt, hebt es ihn mit seinem ganzen Wesen, mit seinem physisch vergänglichen und seinem sittlich ewigen, in das freie, ewige Reich dieses einen Einzigen empor und spricht zu ihm: laß dich nicht irren durch Leiche und Tod, werde frei, werde unsterblich nicht trotz, sondern mit allem dem, was an dir physisch gebunden und sterblich ist, bleibe unsterblicher Meister deines sterblichen Leibes, bewahre dir und bewähre die טהרה inmitten der טומאה!

Von diesem durch den חטאת-Begriff gewonnenen Standpunkte aus, dürfte sich die פרה אדומה-Institution also aussprechen:

פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול ist das Physisch-animalische, das in vollster Lebensfülle (vollrot אדומה תמימה), fehlerloser Ganzheit (אין בה מום) und Reife (בת ג׳ שנים) seiner Bestimmung nach als פרה: der dienende Gehülfe der Menschenarbeit sein sollte, aber noch nie seine Kraft im Dienste des Menschen geübt (פסול עבודה), ja, noch nie das Zeichen der Dienstbarkeit getragen (פסול עול — siehe V. 2), dies, somit Repräsentant der von dem Menschen nicht beherrschten physischen Natur und zu solchem Zwecke von nationaler Gesamtheit (בני ישראל — מתרומת הלשכה) genommen und dem כהן, einem Diener des Gesetzesheiligtums, übergeben, auf daß dieser namens des Gesetzes dieses Heiligtums lehre, welche Stellung und Bedeutung die vom Menschen nicht kontrollierte physische Natur im Lebensbereiche des Menschenvereins einnehme, der sein Leben unter dem Einflusse dieses Gesetzes sich gestalten lassen will. Es ist der כהן, der מכין und מכונן, der das Volkesleben seinem Ziele zu „bereitende und Richtung gebende", dem als solchem die פרה אדומה vom Volke übergeben wird und der dabei eben בבגדי כהונה in den Gewändern solchen Berufs und zwar בבגדי לבן, in den „weißen" Gewändern wie der כה״ג im י״כ-Dienste sich darstellen muß. Ist es doch eben טהרה, die „Reinheit", die von dem Gesetze, in dessen Dienst er steht, geforderte „Reinheit", die er zu veranschaulichen gehet. והוציא אותה: das ist der erste Lehrsatz, den er in symbolischer Thathandlung zu proklamieren hat: חוץ לשלש מחנות, außerhalb des מחנה שכינה, außerhalb des מחנה לויה, ja, außerhalb des מחנה ישראל hinaus hat er sie zu führen. Die פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול, die — nicht erst, wenn abgestorben und gebrochen — die eben in ihrer Lebensfülle und Ganzheit für den Dienst des Menschen bestimmte, von ihm aber kontrollos gelassene physisch-animalische Natur hat keine Stätte innerhalb des jüdisch-nationalen Volkslebens. Hinaus, aus dem ganzen Volkeskreis hinaus hat der priesterliche Gesetzesdiener die פרה וגו׳ אשר לא עלה עליה עול zu führen, und hat dieser im ganzen Volkskreise stättelosen Tiernatur erst aus hoher Ferne dem Eingange zum Gesetzesheiligtum gegenüber eine Stätte (גת) zu bereiten.

Und והוציא אותה, sie allein ist hinauszuführen, kein anderes Tier mit ihr, das ja überhaupt nur konkrete Bedeutung haben könnte und die symbolische Auffassung des Ganzen stören würde, aber auch nicht zwei פרות אדומות sollen zugleich hinausgeführt werden. „Zwei" würden den Gedanken einer Vielheit hervorrufen und es soll doch eben die unkontrollierte tierische Menschennatur in der Einheit des allgemeinen zur Vergegenwärtigung kommen.

ושחט אותה, das ist der zweite Lehrsatz, der durch den כהן in bedeutsamer Handlung proklamiert wird. Namens des Gesetzesheiligtums, als dessen Diener er dasteht und auf dessen Eingang er hinblickt, — כנגד פתח ההיכל siehe zu V. 4 — vollzieht er an der פרה אדומה תמימה אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול an dem bis dahin „jochlos" gebliebenen „Tiere" in seiner „Lebensfülle und Ganzheit" den Akt der שחיטה, und spricht damit völlige Bewältigung durch den entschieden scharfen Akt der freien Willensthat als die einzige Bestimmung und die einzige Bedingung aus, unter welcher das im Menschenkreise sonst stättelose Tierische seine heilige Beziehung zu Gottes Heiligtum gewinnen kann und gewinnen soll. Es ist dies der einzige שחיטה-Akt, der nur durch einen כהן vollzogen werden muß, und unterscheidet sich damit wesentlich von allen שחיטות bei den Opfern im Heiligtum. Bei den קרבנות im Heiligtum ist die שחיטה nicht eine eigentliche עבודה. Sie ist nicht das Positive, das der die Gottesnähe Suchende im Heiligtum zu lernen und zu geloben hat. Sie bildet die negative Vorbedingung, das Sichselbstaufgeben, das Aufgeben alles Sonder- und Selbstseins, das der die Gottesnähe Suchende zuvor an sich selbst vollziehen muß, bevor sein Wesen (נפש) zur Hingebung an Gottes Gesetzesheiligtum priesterlich aufgenommen werden

kann. Diese שחיטה ist daher כשר בזר. Allein hier ist die שחיטה das eigentlich Wesentliche, das zum bezeugenden Ausdruck kommen soll. Es ist die freie Menschenherrschaft über das Physischanimalische, der gerade Gegensatz zu der פרה אשר לא עלה עליה עול, die damit zur Proklamierung kommen soll, dazu wird sie dem כהן übergeben, damit durch ihn eben dieser Gegensatz gelehrt werde. Diese שחיטה kann nur כשרה בכהן sein.

ולקח מדמה באצבעו, nicht בכלי שרת, überhaupt nicht בכלי, in die Hand fängt er vom Blut auf. Es ist ja nicht das Heiligtum, das die Menschen-נפש, es ist der Mensch, der die Tier-נפש in sein freies Machtbereich zu nehmen hat. Im Heiligtum ist es der Mensch, der ganze Mensch, der sich in seinem קרבן vor Gottes Angesicht seinem Heiligtum hingiebt. In פרה אדומה ist es die „animalische" Seite des Menschen, die der „Mensch" im Hinblick auf Gottes Heiligtum in die Hand nimmt.

והזה אל נכח פני אהל מועד מדמה שבע פעמים, und mit immer erneuter Energie — על כל הזיה טבילה (vergl. 3. B. M. 4, 6) — siebenmal, bis zur „Vollendung" bis zur Gewinnung der göttlichen „Bundesnähe", ihr die Richtung zum göttlichen Gesetzesideal hin erteilt. שחיטה und הזיה, das ist der vollendetste Ausdruck der sittlichen Freiheit, der Beherrschung und Leitung des physisch Sinnlichen in die Bahn des göttlichen Sittengesetzes.

את פרה ואת בשרה וגו' ישרף, ושרף את הפרה: nur was von dem animalischen Wesen durch die Menschenenergie dem göttlichen Sittenideale zugewendet worden, das allein wird nicht Asche, das allein flüchtet das freie Menschenwesen auf dem Wege zum Sittenideale mit hinein in die ewige Bundesnähe Gottes. Alles andere verfällt dem Auflösungselemente und wird Aschenstaub, wie es von Erdenstaub geworden. Aber auch dieser Verwesungsgang des unfreien Sinnlichen hat nicht minder wie der Schritt zu Gott und Ewigkeit des freien Sittlichen seine einzige Beziehung zu Gott dem Einzigen, dem beides eignet, von dem beides stammt, dessen Welt- und Menschenzwecke beides dient, das Vergängliche wie das Ewige, das im Tod Erliegende wie das Unsterbliche, das Gebundene wie das Freie — wie שחיטה und הזיה so war auch נתה, war auch die Aschewerdungsstätte כנגד פתח ההיכל im Anblick und in der Richtung zur Gesetzesheiligtumspforte. Ein und derselbe Gott hat für ein und dasselbe Sittlichkeitsziel im Menschenwesen diese beiden Gegensätze vermählt, auf daß eben in dem Ringkampf gegen das physisch Zwingende sich die göttliche Macht der freien sittlichen Menschennatur bewähre und ihn das Verwesungsirdische selbst nicht von der Pforte zur sittlichen Freiheit und Ewigkeit entferne — שרפה חוץ לנתה פסולה. — Die Gewinnung der Gottesnähe auf Erden, der Aufbau des irdischen Gottesheiligtums durch freie Verwirklichung des göttlichen Gesetzes hat die Vereinigung beider zum Ziele; das mit dem Verwesungsleibe vermählte ewige Menschenwesen ist die ganze Voraussetzung des göttlichen Gesetzes.

ולקח עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שריפת הפרה: „Ceder", das Mächtiggrößte, „Ysop", das Winzigschwächste der Pflanzen — mit „Wurm"blut gefärbte „Wolle", Wurm und Schaf, Wurm und Säugetier, Kleinstes und Größtes vom Tierreich, — ist nicht hiermit die ganze organische Welt repräsentiert? Und wenn der כהן diese Repräsentanten der ganzen physischen organischen Welt in dem Moment in den Brand der פרה hineinwirft, in welchem dieser Repräsentant des physisch-organischen Teils des Menschenwesens im Begriff ist, Asche zu werden, so spricht er eben damit aus, daß das auflösende Element, welchem nach göttlicher Bestimmung der physisch-animalische Leib des Menschen bis zur Aschewerdung anheimfällt, kein anderes ist, als das auch die ganze übrige physisch-organische Welt der Auflösung entgegenführt, und daß vom Menschenwesen nur das der Verwesung erliegt, was aus der gesamten organischen Natur in das Menschenwesen zur zeitlichen Vermählung mit dem Ewigen übergegangen.

Blicken wir einen Augenblick zurück, so vergegenwärtigt die פרה אדומה vor der שחיטה das bestimmungswidrig unbeherrscht gebliebene Tierische im Menschen. Mit שחיטה והזיה und dann שריפה tritt ein Gegensatz im Menschen hervor: die dem göttlich Sittlichen zugewandte und damit dem Aschengeschick enthobene bleibende נפש in דם שחיטה והזיה, das dem Aschengeschicke verfallende ganze übrige leibliche Wesen des Menschen in שריפת עורה בשרה דמה ופרשה. Daher steht diese שריפת הפרה באש in einer ganz anderen Beziehung zu der vorhergehenden שחיטה והזיה als שריפת האיברים ואימורים der קרבנות auf dem גבי המזבח על אש. Diese, die שריפת האיברים והאימורים, ist eine Fortsetzung, Folge und Vollendung der שחיטה und der מתנות דם. Nachdem das seelische Wesen das Hinanstreben zu der oder das Beharren auf der Altarhöhe gefunden, gelangt auch alles von diesem נפש beherrschte Streben und Vollbringen des אימורים- und איברים-Leibes zu seiner Bestimmung: Nahrung des Göttlichen zu Gottes Wohlgefallen auf Erden zu werden. Da darf שחיטה und הקטרה nicht von einander gerissen werden, in dem Positiven der הקטרה erhält erst die Negation der שחיטה ihre Vollendung, und das Positive der הקטרה in der vorangehenden שחיטה seine unveräußerliche Basis. Ein Opfertag muß daher beide umfassen, und was von den איברים ואימורים nicht vor Ablauf des Opfertages, somit vor Anbruch des neuen Tages dem Altarfeuer übergeben ist, wird פסול בלינה (siehe 3. B. M. S. 160).

In einer ganz anderen Bedeutung stehen bei פרה die שחיטה und שריפה zu einander. Sowie das Feuer, dem die פרה בגהה, das Tier auf seiner Erdenstätte verfällt, nicht das אש דת על המזבח, sondern das Feuer der Elemente ist, unter dessen Herrschaft alles Organische zuletzt in Asche zurückkehrt, so ist auch die שריפה derselben keine Fortsetzung und Folge der שחיטה und הזיה כנגד פתח ההיכל, sondern hat ein anderes Objekt und geht ihnen zur Seite. Sie ist die Aschenzukunft des Leibes neben der Heiligtumszukunft der Seele. Es kann daher die שריפה auch erst an einem anderen Tage vorgenommen werden und פרה ist nicht פסולה בלינה.

אסיפה. Mit שריפת הפרה ist die Funktion des כהן vollendet. Namens des Gesetzesheiligtums und im Anblick desselben hat er das doppelte Element im Menschenwesen zur Anschauung gebracht: das durch die freie Menschenenergie bewältigte und mit sich zu Gott und dem göttlich freien Bereiche seines Gesetzes emporgerungene animalisch Menschliche in שחיטה und הזיה, und das sein zeitliches vergängliches Substrat bildende, den Weg des Aschentodes wandelnde animalisch Leibliche in שריפת הפרה. An der Volksgemeine, für deren Erkenntnis der ganze Akt vollzogen worden, ist es nun, in der Asche dieses Tierbrandes sich das Denkmal dieser Grundlehre von der Zwienatur des im Menschen zur Vereinigung gekommenen Himmlischen und Irdischen, Göttlichen und Animalischen, Ewigen und Vergänglichen zu wahren, auf daß es überall da zur Verwendung komme, wo mit der Ägide dieser Grundlehre dem טומאה-Wahn der Menschenunfreiheit rettend entgegenzutreten ist. ואסף איש טהור, das „Sammeln" dieser Asche geschieht daher durch einen Mann aus dem Volke. Selber rein, hat er dieses „Lehrmittel der Reinheit" außerhalb des שכינה-Kreises des Gesetzesheiligtums an einen absolut reinen Ort niederzulegen. Diese Anforderung der „Reinheit" für das Sammeln und Niederlegen der פרה-Asche ist von bedeutsamem Lehrinhalt. Obgleich an sich ja das dem Tode Erliegende vergegenwärtigend, ist doch die „Asche" — worauf wir noch zurückzukommen haben — an sich nicht durch Berührung טומאה-bringend und fordert für ihre Bewahrungsstätte die absoluteste Reinheit. Denn nicht das „Gestorbensein des Sterblichen", sondern der das Unsterbliche in das Sterben mit hineinziehende Wahngedanke birgt den verderblichen טומאה-Wahn, der das Ewiglebendige nicht scheidet von dem Leichenstoff der Verwesung und sich an der Leiche das unfreie Erliegen des ganzen Menschen demonstriert sein läßt und daraus die apodiktische Bejahung jenes staunenden

Ausrufs schöpft: אך הבל כל אדם נצב סלה „der ganze Mensch ist nichts als Vergänglichkeit, wie aufrecht er auch stehe!" (Ps. 39, 6). Nun ist ja aber von dem עפר שריפת הפרה das Gott und seinem Heiligtum verbleibende, dem Aschengang der Sterblichkeit nicht verfallende Göttliche, Ewige des Menschen in הויה כנגד פתח האהל bereits ausgeschieden, und was in אפר פרה daliegt, ist das „Sterbliche" im Menschen, darum ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח במקום טהור. Gleichwohl למחנה מחוץ, außerhalb des מחנה שכינה. Denn nur in Vermählung mit dem göttlich Menschlichen hat auch das animalisch Leibliche seine Bestimmungsstätte im Gottesheiligtum. Losgelöst vom Menschlichen, gehört das animalisch Leibliche der physischen Welt an, die ihr Reich außerhalb des dem „Menschen" geweihten Gottesheiligtums hat.

Es hat aber diese „Asche" die Bestimmung, wieder mit „lebendigem Wasser" (V. 17) verbunden zu werden und in dieser Verbindung den Gedanken des mit dem „Verwesungsstoff" zeitlich verbundenen „Lebendigewigen" allen denen nahezubringen, denen durch eine räumlich nahegekommene Leiche oder Leichenstoff dieser Gedanke des Lebendigewigen im Menschen getrübt worden, und die in dieser Trübung des reinen freien Menschengedankens von der Schwelle des Heiligtums und der Heiligtümer gewiesen waren. Der auf der Basis des Göttlichewigen, die Fähigkeit des sittlich freien Wollens im Menschen Bedingenden, stehenden ישראל-Gemeine bleibt sie למשמרת למי נדה, und nicht an sich, erst durch diesen Zweck, מי נדה zu werden und als solches den Wahn sittlicher Unfreiheit vom Menschen zu bannen, erhält die ganze פרה-Institution den Charakter: חטאת (siehe oben).

מלוי וקידוש: „Unmittelbar und unvermittelt" wird מים חיים „lebendig quellendes" Wasser aus dem Quell oder der nicht unterbrochenen Quellströmung in ein „Gefäß" geschöpft, und es wird von der „Asche" darin gestreut. Bedeutsam tritt da (V. 17) die „Asche" unter dem Namen עפר auf. Die Asche, in welche der organische Leib zerfällt, ist nichts anderes, als der Stoff seines Bildungsanfangs: עפר אתה ואל עפר תשוב (1. B. M. 3, 19), und eben als solcher wird er hier dem Bewußtsein geboten. Was ist der Mensch? Aus dem Born des ewigen Lebens in irdische Gefäßumschränkung abgeschöpftes Ewiglebendiges. Dieses „Ewiglebendige", מים חיים, ist das Ursprüngliche, das wesenhafte Prius: מים חיים אל כלי — und ihm, diesem ewig Lebendigen, zugeführter „Erdenstaub", und zwar so, daß in dieser irdischen Gefäßumschränkung diese beiden Elemente nicht neben-, an- und aufeinander, sondern מעורב, das „Lebendige" mit dem „Irdischen" „gemischt", so gemischt erscheinen, daß das ursprüngliche Erste, das „Lebendige", das hinzugekommene Irdische überwinde, unter sich bringe, durch das Irdische hindurch, es in sich bergend „sichtbar" werde, — עליו מים חיים — es ist nicht Leben-haltiges Irdisches, sondern Irdisch-haltiges Leben, — עפר שריפת החטאת עליו מים חיים אל כלי: das ist der Mensch.

Und wenn die Mischung ihre Zeit gedauert, dann sinkt der Aschenstaub zu Boden, und das מים חיים tritt in seiner ursprünglichen Klarheit empor — וישב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים אשר נתנה (Pred. 12, 7; — vergl. Jeschurun Jahrgang I. פרשת פרה).

In dem Momente, in welchem die „Asche" in das מים חיים gestreut ist, wird dieses מי חטאת ein die Lehre der Nichtsündigensfähigkeit vermittelndes Medium und dieser Mischungsakt heißt „Heiligung", קידוש.

Wie מי סוטה der Wahrheit den Ausdruck giebt: obgleich עפר, obgleich mit organisch irdischen Trieben ausgestattet, doch מים קדושים, doch jeder sittlichen Lebensheiligung fähig und mächtig, so ist מי חטאת Ausdruck der Wahrheit, obgleich אפר, obgleich Aschenstaub, doch מים חיים, doch ewiges Leben! (siehe oben Kap. 5, S. 54).

Wie aber in dem מי חטאת beides, das organisch Stoffliche und das göttlich Ewige in, wenngleich zeitlicher, doch inniger Verbindung erscheint היה בשלישי ושביעי.

und eben in dieser Verbindung den Gedanken „Mensch" zum Ausdruck bringt, so ist auch die הויה, welche diesen reinen Menschenbegriff aus der Trübung wieder zur Klarheit des Bewußtseins heben soll, eine doppelte, diesen beiden Elementen des Menschenwesens geweihte. Das Bewußtsein der sittlichen Freiheit, somit des Vermögens, sich frei mit seinem ganzen Wesen dem göttlichen Gesetze unterzuordnen, hat sowohl für die Sphäre des stofflich Leiblichen, als für das Bereich des geistig Göttlichen die unwandelbare Basis zu bilden. Das physische Genuß- und Geschlechtsleben, das dem organisch Leiblichen angehört, wie nicht minder das Leben des Denkens, Wollens und Vollbringens, in welchem sich das geistig Göttliche des Menschen vollzieht, beide bedürfen der freien Hingebung an die Direktive der Gotteslehre und des Gottesgesetzes. Bevor daher der טמא מת nach zurückgelegter טומאה-Periode durch טבילה mit seinem ganzen Wesen wieder zur טהרה erstehen kann, ist sowohl der organisch leiblichen, als der geistig göttlichen Seite des Menschenwesens die Grundlehre der sittlichen Freiheit durch הזיה nahe zu bringen. Es geschieht die הזיה am dritten und wird wiederholt am siebten Tage. Wir haben bereits zum 1. B. M. S. 18 darauf hingewiesen, wie mit dem dritten Schöpfungstage die physisch-organische Welt mit dem Gepräge des göttlichen למינו-Gesetzes ins Leben trat, und daher der dritte Tag die Signatur des sich dem Gottesgesetze unterordnenden physisch-organischen Lebens ebenso tragen könne, wie der siebte Tag, als der Tag der Unterordnung des gottebenbildlichen Menschen mit seinem gottgleichen weltbeherrschenden Thatenleben unter die Gottesherrschaft dasteht, und daher die הויה für den Menschen als physisch-organisches Wesen dem dritten, sowie die הויה für den Menschen als göttlich-geistiges Wesen der That dem siebten Tage, und zwar so überwiesen ist, daß, wann immer auch später die erste הויה geschehe, der Tag der ersten הויה immer als der dritte begriffen werde, und erst vier Tage später die zweite als an dem siebten geschehen könne. Daß aber bei der הויה mit מי חטאת auf die Schöpfung zurückgeblickt und daraus den הויה-Tagen der Charakter verliehen sein dürfte, möchte wohl um so weniger ferne liegen, als — wie wir erkannt zu haben glauben — dies עפר ועליו מים חיים אל כלי des מי חטאת eben den Menschen in seinem Schöpfungsentstehen vergegenwärtigt.

Es bereitet also die erste הויה am dritten Tage die physisch-leibliche und sodann die zweite am siebten Tage die geistig-göttliche Reinheit des Menschenwesens vor. Bevor sodann der ganze Mensch oder das Menschliche in seiner Ganzheit zur vollen Reinheit wieder erstehen kann — הויה וטבילה על אדם וכלים. —

Es bleiben uns noch einige allgemeine gesetzliche Bestimmungen zu betrachten übrig, die die פרה-Institution im Ganzen, zum Teil auch als Verhältnis ihrer einzelnen Teile zu einander, tief charakterisieren. פ"ג der תוספתא פרה lautet die Zusammenstellung: כל מעשיה ביום חוץ מאסיפת האפר והמילוי והקידוש כל מעשיה בכהנים חוץ מאסיפת האפר והמילוי והקידוש והזיה וכל מעשיה מלאכה פוסלת חוץ מאסיפה והזיה.

ביום: Außer dem Sammeln der Asche, dem Wasserfüllen und dem Aschehineinthun müssen alle פרה-Akte am Tage vollzogen werden. Wir wissen bereits, daß alle Handlungen, welche im Gegensatze zu dem Machtgebiete der unfreien physischen Welt, als in den Kreis des bewußtvoll wachen, freien sittlichen Menschenlebens hinein gehörig zu bezeichnen sind, sich auf die Tageszeit beschränken (siehe Jeschurun, Jahrg. IV., S. 621 f.). Wir begreifen daher diese Forderung für alle lehrenden Hauptakte der פרה-Institution. אסיפה, מלוי und קידוש sind jedoch nur herstellende Hülfshandlungen, für welche die Zeit gleichgültig sein darf. Wenn nach einer Lesart im ספרי (siehe zu V. 3) auch das Verbrennen, שריפה, nachts geschehen dürfte, so wäre dies für unsere Auffassung sehr charakteristisch. Glauben wir doch in diesem „in Asche verwandeln" der ganzen פרה, mit Ausnahme des dem Heiligtume zugesprengten Blutes, nur den elementaren Ver-

wesungsgang des der physischen Natur angehörigen Stofflichen zu erkennen, ein Vorgang, dem eben durch Nichtbeschränkung auf die Zeit des Tages seine Bedeutung innerhalb der physischen Elementarwelt um so prägnanter aufgedrückt wäre.

כהן: Wie bereits zu V. 9 bemerkt, ist mit שחיטה, הזיה, שריפה, die namens des Gesetzesheiligtums zu vollziehende Proklamierung des Grundaxioms der sittlichen Freiheit, der Zweiteilung des einheitlichen Menschenwesens in dem Gott und seinem Heiligtum angehörigen Ewigen, und dem der elementaren Verwesung anheimfallenden Stofflichen vollendet, alle weiteren Handlungen: אסיפה, מלוי, קידוש, הזיה können daher durch einen Nichtkohen vollzogen werden.

מלאכה: Nicht so an der Oberfläche liegt die Bedeutung des פסול מלאכה und wird noch die Erkenntnis dadurch erschwert, daß, wie V. 17 bemerkt, über einige Modalitäten dieser gesetzlichen Bestimmung Zweifel obwalten, und es insbesondere nicht entschieden ist, ob der פסול מלאכה mit dem היסח הדעה identisch ist oder uns damit zwei verschiedene Momente vorliegen. Dieses letztere angenommen, hätten wir die Bestimmung: alle Handlungen der פרה-Institution — mit Ausnahme der אסיפה und הזיה (siehe jedoch zu V. 3) — fordern die intensivste Richtung des Geistes auf die vorzunehmende Handlung, auch nur eine momentane Abwendung des geistigen Sinnes, היסח הדעה, würde die Richtigkeit des ganzen Aktes stören. Und ebenso: während des Vollzugs aller Handlungen der פרה-Institution — mit Ausnahme der אסיפה und הזיה — darf von dem Vollziehenden gleichzeitig keine andere מלאכה vollzogen werden. Diese bei Vollzug der פרה-Handlungen wesentlich bedingende Geistesintension wird im Texte durch לפניו: למשמרת :שמירה, und durch לעיניו: ושרף את הפרה לעיניו, ושחט אחה לפניו ausgedrückt. Es dürfte damit die Intelligenz in dreifacher Thätigkeit bezeichnet sein: die Willensabsicht, das von ihm gewollte Ziel, das Objekt seiner Sinnesrichtung, לפניו, — die Wahrnehmung, לעיניו, — das Festhalten im Bewußtsein, שמירה. Erwägen wir, daß שחיטה und הזיה das göttlich Freie des Menschenwesens vergegenwärtigt, das sich in Selbstbeherrschung und Hingebung an das göttliche Ziel bethätigt; שריפה hingegen den Gang der Verwesung, dem nur das stofflich Unfreie verfällt, מלוי וקידוש endlich die normale Verbindung dieser beiden gegensätzlichen Elemente zu dem einheitlichen bestimmungsheiligen Menschenwesen: so begreifen wir die Verteilung dieser Modalitäten der Intelligenz auf diese verschiedenen Funktionen. Die sittlich-freie שחיטה והזיה-Thätigkeit fordert פנים: die Richtung der geistigen Gesamtenergie auf ein zu vollendendes Ziel. Der Stoffverfall der שריפה nur objektive Wahrnehmung: עינים. Die normale מלוי וקידוש, die Vereinigung dieser beiden Gegensätze im reinen Menschen ist aber eben das, was im Bewußtsein festgehalten und präsent bleiben soll: שמירה. Erwägen wir jedoch, daß hier רעה, die Intelligenzthätigkeit nicht nur מצוה, sondern מעכב ist, und היסח הדעה, das auch nur momentane Unterbrechen derselben die Richtigkeit des ganzen Aktes aufhebt: so dürfte „רעה", „Intelligenz", vielmehr als ein integrierender Teil des zum Ausdruck gelangenden Grundgedankens zu begreifen sein, und wagen wir die Vermutung, daß die dabei freibethätigte Menschenintelligenz in allen ihren Energien auf die wollend-vollbringende, allgegenwärtig-schauende, erhaltend-überwachende, allerhöchste Intelligenz hinweisen soll, deren bewußtes Werk und Vorsehungsobjekt so der freie Gottes- odem im Menschen, wie die stofflich organische Natur der physischen Welt und die Vermählung beider im Menschen ist, und als deren irdisches Ankündigungsecho eben der in der Menschenintelligenz sich manifestierende ebenbildliche Nachhall zu begreifen ist. Aus diesem Gesichtspunkte begriffe sich dann um so mehr auch die Auffassung des פסול מלאכה als begrifflich von פסול היסח הדעה geschiedenes Moment. Durch die gleichzeitige Vornahme einer anderen מלאכה fiele nämlich, wie wir meinen, der Schein des „Zufälligen" auf den Akt der פרה-Institution, und es soll eben zum Ausdruck kommen,

daß nicht היסח הדעת und nicht מלאכה אחרת, nicht das „Unbewußte“ und nicht das „Zufällige“, daß das höchste Bewußtsein und die entschiedenste Absichtlichkeit die השגחה ist, unter deren Denken und Wollen das Menschen- und Weltdasein erblüht. Die הזיה selbst wird nicht פסול durch מלאכה אחרת. Sie muß mit Absicht auf den der טהרה bedürftigen Gegenstand gerichtet werden, allein dieser selbst braucht im Momente des Vollzugs dessen nicht bewußt zu sein, und der die הזיה Vollziehende durfte im Momente des Vollzugs selbst noch mit anderem beschäftigt sein. Da die הזיה des מים חיים ועפר keines כהן bedarf, sondern von jedem vollsinnigen Menschen, und zwar, wie bemerkt, selbst während gleichzeitiger anderer Beschäftigung vorgenommen werden kann, so dürfte dieses von ihm selbst nebenher auf den טהרה-Bedürftigen gerichtete מים חיים ועפר nichts als das Normallebendige vergegenwärtigen, wie es aus der Thätigkeit eines jeden vollsinnigen Menschen jedem entgegenstrahlt, hinsichtlich dessen der klüftend spezifische Unterschied zwischen der Leiche und dem beseelten Menschenleib zum Bewußtsein gebracht werden soll. Zu ermitteln bliebe das Motiv, das für die הזיה, für welche das Gesetz doch selbst קטן befähigt, Frauen ausschließt, während diese doch קידוש vollziehen können, wo קטן ausgeschlossen ist (siehe unten).

טומאה. Von tiefster Bedeutsamkeit müssen aber die bei der פרה-Institution in den verschiedenen Phasen ihres Vollzugs hervortretenden eigentümlichen טומאה-Bestimmungen sein, die sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: כל העוסקים בפרה מתחלה עד סוף מטמאין בגדים, alle die bei dem Vollzug der פרה von Anfang bis zu Ende, also bei der שחיטה, הזיה, שריפה, השלכת עץ ארז, אסיפת האפר, thätig sind, werden טמא in dem Grade, daß sie auch alle כלים, die sie während dieser Thätigkeit berühren, טמא machen, ganz so wie נושא נבלה (3. B. M. S. 214), die Berührung aber der פרה und der Asche macht nicht טמא (Verse 7, 8 u. 10).

Dem gegenüber werden כל העוסקים במלוי וקידוש והזיה, alle die mit dem Schöpfen und Aschemischen zum הזיה-Zweck thätig sind, und so auch die die הזיה selbst vollziehen, nicht טמא, während die Berührung des מי חטאת nicht zum הזיה-Zwecke טמא macht, und zwar wenn אין בה כדי הזיה nur במגע, wenn יש בה כדי הזיה selbst במשא לטמא בגדים.

Die Beschäftigung mit dem Vollzug der פרה, sowie die Berührung der מי חטאת bringt nur so lange טומאה als sie כשרים sind, sobald die פרה oder das מי חטאת פסולים geworden, werden dort die sich Beschäftigenden und hier die Berührenden nicht טמא.

Die Berührung des Wassers und der Asche vor ihrer Mischung bringt keine טומאה, erst wenn sie durch Mischung מקודשים geworden, wird man durch ihre Berührung außer dem הזיה-Zwecke טמא.

Diese letzte Bestimmung, daß מזה מי חטאת טהור bleibe, נוגע ונושא מי חטאת außer zum הזיה-Zwecke טמא werde, dürfte den Schlüssel zum Ganzen bieten. Die ganze פרה-Institution, wie sie sich ja auch in ihrem letzten Produkt, dem מים חיים ועפר des מי חטאת ausspricht, bringt das Zweigestaltige der die Menschen verbindenden Gegensätze zum Bewußtsein: das dem Leben Verbleibende und das dem Menschentode Verfallende. Das Bewußtsein dieses Gegensatzes ist von rettender Wichtigkeit für die Wiederbelebung des Bewußtseins des sittlichen Freiheitsvermögens, wo dies durch Berührung mit einem verstorbenen Menschenleibe getrübt worden. Da ist durch die Leichenthatsache die eine Seite dieses Gegensatzes, das sterbende Unfreie im Menschen demonstriert, und es ist rettende Arznei, in dem מי חטאת ihr mit dem עפר-haltigen מים חיים die andere Seite, das ewig Freie im Menschen, als nicht minder gewisse Thatsache entgegen zu bringen. Was aber für das getrübte Bewußtsein Arznei ist, das ist für das ungetrübte reine das Gegenteil. Das ungetrübte normale reine Menschensein vollzieht sich nicht in dem Bewußtsein dieses Gegensatzes. In dem ungetrübten, normalen, reinen Lebens-

moment ist dieser Gegensatz überhaupt aufgehoben, soll er aufgehoben sein, soll nicht der Gedanke des Todes neben dem Gedanken des Lebens lauern, der Gedanke des Lebens neben dem Gedanken des Todes pulsieren, sollen Todesgefühle, Leichengedanken überhaupt nicht vorhanden sein, — der normale, reine ungetrübte Menschenpuls ist ganz Leben; mit sich hinauf in das Bereich des sittlich Ewigen hebt der Gottesgeist im Menschen das von ihm beseelte und beherrschte Stoffliche und läßt es teilnehmen an der Ewigkeit, die in jedem reinen Lebensmomente des Menschen liegt; nicht zwiespaltig, einheitlich fühlt sich der reine Mensch, und das Bewußtwerden des Gegensatzes ist selbst eine Trübung — מי חטאת, ist Arznei, nicht Brot. So gewiß daher das vom Gedankenanhauch einer Leiche geistig Angekränkelte durch Entgegenbringen des staubgemischten מי חטאת im מים חיים der geistig sittlichen Gesundung entgegengeführt wird, das מי חטאת daher, zu solchem Zwecke gehandhabt, ein Medium der טהרה ist, und טהור läßt: so gewiß bringt jede sonstige Berührung und Handhabung des מי חטאת dem normalen ungetrübten, von keinem Leichengedanken angekränkelten, einheitlich Reinen den Anhauch des zwiespaltigen מים חיים= und עפר=Gedankens und macht ihn טמא. Bewirkt doch ohnehin die הויה mit dem עפר ועם מים חיים des מי חטאת nicht unmittelbar טהרה, der טמא ist nach der הויה noch טמא wie er war. Nur Vorbereitung zur טהרה ist der הויה=Gedanke, der die gegensätzlichen Elemente im Menschenwesen in die rechte Stellung zu einander bringt, der zum Menschen spricht: Obgleich du עפר bist und אפר wirst, ist doch מים חיים das eigenste unverlierbarste Wesen deines Wesens. טהור, rein wird er nur, wenn er sodann mit seinem „ganzen" Wesen „einheitlich" in das Element der Reinheit niedertaucht und mit dem Untergang der Sonne auch alle Leichengedanken für ihn zurückliegen, und er einen neuen frischen, von keinem Verwesungsgedanken angehauchten reinen Tag frei von aller zwiespaltigen Trübung antritt.

Ganz denselben Gedanken spricht die טומאה=Bestimmung für alle die an dem Vollzuge des פרה=Aktes Beteiligten aus. Dieser Akt mit seiner שחיטה והויה einerseits und שריפה ואסיפה andererseits spricht ja eben in größter Augenfälligkeit diesen Gegensatz des ewig=freien und vergänglich=gebundenen Elementes im Menschenwesen aus. Es spricht ihn aus ohne vorliegende Veranlassung als allgemeinstes Bedürfnis, und führt eben damit alle die עוסקים בפרה מתחלה ועד סוף erst ganz eigentlich in den Gedanken dieser Gegensätzlichkeit ein, unterbricht damit ihr einheitliches Reinheitsbewußtsein, macht sie טמא. Nicht das Gegensätzliche des פרה אדומה=Gedankens ist das Normale, in welchem das Heiligtum und seine Heiligtümer die Lösung ihrer Aufgabe erwarten. Todesbetrachtungen wohnen nicht auf ihrer Schwelle. Bevor die an dem פרה אדומה= Akte sich Beteiligenden dem Heiligtume und den Heiligtümern sich wieder nahen, haben sie die durch den Akt, den sie mit vollziehen, geweckten gegensätzlichen Gedanken hinter sich zu lassen und müssen erst in טבילה und הערב שמש die Einheitlichkeit des reinen Lebensgedankens wieder gewonnen haben.

Daß פרה und מי חטאת, sobald sie פסולים geworden, nicht mehr מטמא sind, erklärt sich von selbst. Mit dem פסול hört die Symbolik ihrer Bedeutung auf, sie treten in ihren konkreten Charakter zurück und können nicht mehr טומאה bringen, als andere Tierstoffe und Wasser in ihren konkreten Zuständen.

Ebenso ist es selbstverständlich, daß אפר allein ebenso sehr wie מים חיים allein, טהורים sind und den Berührenden טהור lassen. Der Verwesungsgang alles organisch Stofflichen an sich ist ja ein durchaus wahrer, reiner Gedanke, dem kein Anhauch von טומאה=Wahn inne wohnt. Erst als gegensätzlicher Mischungsbestandteil zum מים חיים im Menschenwesen liegt in ihm die Gefahr der טומאה=Verirrung, die ob des אפר־עפר im Menschenwesen das מים חיים in ihm völlig vergißt, oder dies doch also vom עפר überwuchert sein läßt, daß ihm das חי im Menschen nicht das Prius, die eigent=

liche Substanz, sondern nur als Accidenz des אפר־עפר übrig bleibt, mit dem עפר entsteht und mit dem אפר eingesargt wird und so kein Raum ist innerhalb des Staubmenschen für das göttlich freie Ewige. Darum nicht die Berührung von מי מלוי, von dem geschöpften מים חיים, auch nicht die Berührung von אפר פרה, von der פרה-Asche, macht טמא; erst wenn die Asche ins Wasser gestreut und darin gemischt und beides zusammen מי חטאת zur הויה geworden, erst dann bringt die Berührung außer zum הויה-Zwecke טומאה.

Endlich die die ganze פרה-Institution beherrschende Halacha: טבול יום כשר בפרה. Der טהרה-Zustand, den das Gesetz von allen bei dem Vollzuge des פרה-Aktes Beschäftigten, sowie von dem die הויה Vollziehenden fordert, ist nur der des untersten טהרה-Grades, der mit der טבילה erreicht wird, bevor הערב שמש die טהרה vollendet. Diese Halacha, welche die Tradition leugnende Saducäer aufs heftigste bestritten, wurde ihnen gegenüber in möglichster Öffentlichkeit bei jedem Vollzuge der פרה aufs entschiedenste dergestalt aufrecht erhalten, daß vor allem Volke auf dem Ölberge der fungierende כהן vor Beginn seiner Funktion absichtlich durch Berührung טמא gemacht wurde, so daß er erst טבילה vornehmen mußte und nur als טבול יום seine Funktion bei der פרה antreten konnte. Damit nun nicht durch diese öffentlich absichtliche Versetzung des fungierenden כהן in einen durch טבילה aufzuhebenden טומאה-Zustand die ganze Auffassung des פרה-Aktes als טהרה-Institution wesentlich leide und in deren Gegenteil entstellt werden könnte, — כי היכא דלא לזלזלו בה — wurden die großartigsten opfervollsten Vorkehrungen in größter Öffentlichkeit veranstaltet, um von dem fungierenden Priester vorbereitend auch nur die entfernteste zweifelhafteste Möglichkeit einer טומאה מה ferne zu halten und dem Ganzen den Charakter der absolutesten טהרה zu vindizieren. Vergegenwärtigen wir uns die Großartigkeit dieser טהרה-Veranstaltungen — so waren z. B. zu diesem Behufe abgeschlossene Höfe auf unterwölbten Felsen gebaut, um jede Möglichkeit einer aus der Tiefe aufsteigenden רצוצה טומאה (siehe oben) zu beseitigen. Dort ließ man Frauen, die nahe daran waren, Mütter zu werden, ihre Geburt abwarten, und Knaben, die sie dort geboren, dort bis zum siebten, achten Jahre heranerziehen, damit diese nie von טומאה-berührten Knaben an den sich für die פרה-Funktion vorbereitenden כהן vollziehen könnten. Vergegenwärtigen wir uns die Großartigkeit dieser טהרה-Veranstaltungen und sagen wir uns dann, daß sie alle nur ins Leben gerufen wurden, damit man, nachdem man dem zur פרה-Funktion berufenen כהן sieben Tage lang mit äußerster Sorgfalt den möglichst absoluten Charakter der טהרה vermittelt, dann ihn im Momente des Vollzugs absichtlich in Berührung mit טומאה bringt, damit er טבילה-bedürftig werde, und nach vollzogener טבילה nur als טבול יום den פרה-Akt vollziehe, — und alles dies להוציא מלבן של צדוקים, um der saducäischen Behauptung entgegenzutreten, daß nur במעורבי שמש, nur durch vollendete טהורים der פרה-Akt zu vollziehen sei: so, dünkt uns, dürfte dem Satz: טבול יום כשר בפרה eine so tiefe Bedeutung innewohnen müssen, daß dessen öffentliche Proklamierung so großartiger nationaler Veranstaltungen wert gehalten werden durfte.

Fassen wir diesen Satz ins Auge, so liegt ihm das Axiom zu Grunde, daß der Begriff טהור nicht erst bei vollendeter טהרה, sondern bereits im allerersten Stadium den vollen Gegensatz zum טמא bilde. Nach saducäischer Prätension könne unter והזה הטהור על הטמא nur der vollendete טהור verstanden sein. Die Überlieferung der חכמים lehrt aber schon im טבול יום den טהור im Gegensatz zum טמא gegeben. Nach der saducäischen Prätension ist zwischen טבול יום und טמא nur ein quantitativer Gradunterschied und der spezifische Artunterschied beginnt erst mit הערב שמש. Nach der Überlieferung der Weisen ist schon mit טבול יום der volle spezifische Artunterschied von טמא gegeben, und zwischen טבול יום und הערב שמש liegt nur ein quantitativer Grad-

כ 1. וַיָּבֹאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה

Kap. 20. V. 1. Es kamen Israels Söhne, die ganze Gemeinde, in

---

unterschied der טהרה. Dies in die Gedankensphäre der durch die פרה-Institution zu proklamierenden Grundlehren der sittlichen Freiheit übertragen, ergiebt nach saducäischem Hochmut den Satz: erst der geistig und sittlich Vollkommene ist frei und unsterblich, alles auf niederer Stufe gehört noch dem vergänglichen Reiche physischer Gebundenheit an. Die Lehre der Weisen aber spricht: Selbst auf niedrigster Stufe ist in jedem Menschen das göttlich Freie, das ihn tief von allem physisch Vergänglichen scheidet und ihn der sittlichen Freiheit und des ewigen Lebens teilhaftig macht. Nur Stufenunterschiede zählen zwischen ihm und der Höhe der geistig und sittlich Vollkommensten. Nach saducäischer Irrlehre ist Unsterblichkeit und Ewigkeit ein Ideal, das erst durch geistige und sittliche Vollkommenheit zu erringen wäre, somit — vielleicht — keinem Menschen erreichbar winkt. Nach der Weisheit der Weisen ist Unsterblichkeit und Ewigkeit ein dem Wesen des Menschen als Menschen innewohnendes Angebinde, das Gott einem jedem bei seinem Eintritt ins Hiersein mitgiebt, auf daß es ihn im Lande der gebundenen Vergänglichkeit die Wege der Freiheit zu wandeln befähige, die zur Heimkehr in die Ewigkeit in die höhere Vollendung leiten. — Liegt der Gedanke sehr ferne, daß die saducäische Opposition mit ihrem במעורבי שמש היתה נעשית in tiefem Zusammenhange mit ihrer Opposition gegen die עולם הבא-Lehre derselben Weisen stehe?

Sehr sind wir geneigt zu glauben, daß die bereits bemerkte Zulässigkeit eines Knaben, ja eines Kindes zur הזיה (siehe Para 12, 10) mit dieser Zulässigkeit eines טבול יום zusammenhängt. Es ist dieselbe Weisheit, die in dem טבול יום schon den טהור, in dem Reinheitsanfang schon den „Reinen", erblickt, die auch im „Kinde" schon den künftigen „Mann" erblicken läßt, und selbst einen קטן טבול יום befähigt, den tiefklaffenden Unterschied des Lebens vom Tode, des „Menschen" von der Leiche zu demonstrieren, — derselbe Begriff, in welchem die Zulässigkeit des טבול יום niedergelegt ist, lehrt auch die Zulässigkeit des קטן, sowie durch והזה הטהור על הטמא der Begriff טהור für פרה zu טבול יום erweitert ist, so lehrt auch Joma 43 a: ולקח אזוב וטבל במים איש טהור ולא אשה טהור להכשיר את הקטן.

Daß אשה כשרה לקידוש ופסולה להזיה dürfte vielleicht damit im Zusammenhange stehen, daß קידוש כשר בלילה ist, הזיה jedoch auf die Zeit des Tages beschränkt, somit eine מצוה עשה ist, שהזמן גרמה. Indem das Gesetz הזיה auf die Tageszeit beschränkt, reiht es dieselbe dem Kreise derjenigen Handlungen ein, die als Bekundungen von Wahrheiten zu begreifen sind, auf welchen das jüdische Gesamtleben beruht, deren Vertretung in jedem Geschlechte und Überlieferung von Geschlecht zu Geschlecht zum Mannesberufe in Israel gehört. Indem es aber zu הזיה schon die „künftigen Männer" zuläßt, spricht sich eben die allgemeinste Bedeutsamkeit der Grundwahrheit aller jüdischen Grundwahrheiten aus, die durch הזיה במי חטאת zum Ausdruck gelangen soll und in deren Anschauungskreis der jüdische Knabe als künftiger Mann der jüdischen Wahrheit nicht frühe genug eingeführt werden kann. Unseres Wissens ist הזיה במי חטאת der durchaus einzige Fall, in welchem das Gesetz קטנים zur Vollziehung einer מצוה zuläßt und נשים ausschließt. —

Kap. 20. V. 1. ויבאו וגו', der Beisatz כל העדה kann schwerlich sagen wollen, daß das ganze Volk in die Wüste Zin kam und keiner zurückgeblieben war. Abgesehen davon, daß gar keine Veranlassung zu dieser ausdrücklichen Prädizierung des Dorthinkommens von der Gesamtheit des Volkes vorliegt, so würde es auch in diesem Falle nur ויבאו כל עדת בני ישראל wie 2. B. M. 16, 1 heißen, und auch dann würde die

מִדְבַּר־צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם׃

die Wüste Zin im ersten Monat, und das Volk ließ sich in Kadesch nieder. Da starb dort Mirjam und wurde dort begraben,

---

Bezeichnung des Gesamtvolkes als עדה ihr besonderes Motiv haben (siehe daselbst). Hier wird aber dieser Begriff ganz eigentlich hervorgehoben. Nachdem bereits בני ישראל genannt sind, werden sie noch besonders als כל העדה charakterisiert. Die בני ישראל, welche in die Wüste Zin kamen, waren die כל העדה, waren die „Gesamtgemeinde", sie waren die nun für die gemeinsame Bestimmung — das liegt ja in עדה — Vereinigten, das Kap. 14, 29—35 ausgesprochene Verhängnis war bereits vollzogen. Alle, die in die Wüste Zin kamen, waren die עדה, die nun die neue Zukunft antreten sollten. עדה השלמה, wie מ"ר zu demselben Ausdruck V. 22 (siehe daselbst) erläutert, עדה נכנסה לארץ לפי שמתו יוצאי מצרים ואלו מן אותן שכתוב בהן חיים כולכם היום.

בחדש הראשן, in einer Zeit, die den Boden von Menschen bewohnter Länder in Frucht verheißendem Aufblühen zeigt.

ויחן, nicht וישב העם בקדש, wie das temporäre Rasten in den Wanderstationen immer bezeichnet wird, sondern וישב, der Ausdruck bleibenden Niederlassens, wie Kap. 21, 25 und 31. Kadesch wird V. 16 עיר קצה גבולך, eine Grenzstadt des edomitischen Landes genannt, und wenn sie auch wahrscheinlich noch nicht in der Stadt Kadesch selbst waren, so waren sie doch in deren Gebiet, das schon ihren Namen trug. Das Volk glaubte sich daher bereits an dem Ende ihrer Wüstenwanderung, um nach vierzigjährigem Wandern endlich in Kadesch wieder bewohnbare und von Menschen bewohnte Stätten zu betreten. וישב העם בקדש in diesem Gefühle ließen sie sich dort nieder. Sie glaubten sich am Ziele.

ותמת שם מרים ותקבר שם. Da starb dort Mirjam und ward dort begraben. Sie hatte ihre Mission auf der Erde vollendet. Ihr Grab in Kadesch mochte noch den späteren Geschlechtern sagen, daß sie die Erde nicht eher verließ, bis das neue Geschlecht zum Antritt der verheißenen Zukunft bereit stand. Und wenn in der langen, an trüben Erfahrungen so reichen Wanderung an den wiederholten verzweiflungsvollen Abfällen von Gott eben die Frauen am wenigsten sich beteiligten, die Frauen am meisten das heitere Vertrauen und die ausharrende Hingebung an Gott bewahrten, die Frauen daher auch — nach מ"ר 4. B. M. 27, 1 — in das Verhängnis des Aussterbens in der Wüste nicht mitbegriffen waren, und nun in diesem neuen Geschlechte für die neue Zukunft Großmütter und Mütter in das Land der Verheißung mit hineinzogen, die das lebendige Gedächtnis der egyptischen Vergangenheit und der großen Erlebnisse der Wanderschaft durch die Wüste unter Gottes Schutz und Gottes Führung mit hinüber nahmen in diese neue Zukunft und Enkel und Urenkel mit dem Geiste dieser Gott-schauenden Erlebnisse zu tränken vermochten: so dürfte an dieser ganzen früheren und tieferen Ausrüstung der jüdischen Frauen mit jüdischem Geiste der Wirksamkeit Mirjams, die ihnen als Prophetin voranleuchtete, nicht der geringere Anteil zuzuschreiben sein (siehe zu 2. B. M. 15, 20). Nicht umsonst aber geht wohl diesem Kapitel, das so kurz und schmucklos den Tod der Geschwister Mirjam und Aharon enthält, das große פרה אדומה-Kapitel der jüdischen Unsterblichkeitslehre voran. Dieses Kapitel selbst ist eine große Einleitung zu diesen Toten und sagt: Was in Mirjam Mirjam, was in Aharon Aharon war, das ist mit ihrem Tode nicht gestorben, wie ihr Wirken hienieden in allen Folgegeschlechtern ihrer Nation unsterblich fortlebt, so ist ihr eigenstes Wesen selbst aus irdischer Vergänglichkeit zu Gott, dem Urquell alles Lebens in die Ewigkeit zurückgekehrt. Und

2. וְלֹא־הָיָה מַיִם לָעֵדָה וַיִּקָּהֲלוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן׃

2. und es war kein Wasser für die Gemeinde, und sie versammelten sich über Mosche und Aharon.

3. וַיָּרֶב הָעָם עִם־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר וְלוּ גָוַעְנוּ בְּגְוַע אַחֵינוּ לִפְנֵי יְהוָה׃

3. Es haderte das Volk mit Mosche und sie sagten: Wären wir doch verschieden, als unsere Brüder vor Gott verschieden!

4. וְלָמָּה הֲבֵאתֶם אֶת־קְהַל יְהוָה

4. Wozu habt ihr die Gemeinde Gottes zu dieser Wüste hingebracht,

---

wenn das Wort der Weisen (Moed Katan 28 a) lehrt: למה נסמכה מיתת מרים לפרשת פרה אדומה לומר לך מה פרה אדומה מכפרת אף מיתתן של צדיקים מכפרת, daß die Zusammenordnung dieser beiden Kapitel lehre, dem Tode der Gerechten wohnt eben eine solche sühnende Kraft inne, wie dem חטאת־פרה אדומה, so möchte dies wohl auch in diesem Sinne eine Wahrheit sein, daß, wie die פרה אדומה־Institution die Unsterblichkeit und damit die sittliche Freiheit des göttlichen Menschenwesens lehrt, so lehrt beides unmittelbar auch der Tod des Gerechten. Denn wahrlich, der muß geistig blind sein, dem das Sterben eines Gerechten nicht zur lautesten Unsterblichkeitspredigt wird, der in dem, was nun reglos und Verwesungsspuren tragend vor ihm liegt, das noch zu erblicken wagt, was noch soeben in so geistiger Kraft und in sittlich freier Macht Denken und Wollen bethätigte, der in der Leiche des Gerechten etwas anderes erblicken kann, als den in den Winkel geworfenen Mantel eines von dannen geschiedenen Mannes. —

V. 2. ולא היה מים לעדה. Wir haben schon zu 2. B. M. 17, 5 angemerkt, daß der aus dem Felsen zu Choreb geöffnete Quell nicht nur das augenblicklich damalige Bedürfnis befriedigte, sondern sie auf ihrer ganzen ferneren Wanderung durch die Wüste begleitete, so daß wir in der That ja nie wieder eine Klage über Wassermangel hören. Jetzt aber, nach Thanith 9 a, sofort nach Mirjams Hinscheiden — versiegte der Quell, und die eben zum erstenmale sich als die „Gemeinde der Zukunft" fühlende עדה sah sich der allerersten Bedingung der Fortexistenz, sah sich des Wassers beraubt. ולא היה מים לעדה! Auf Grund dieser Aufeinanderfolge, ותמת שם מרים ולא היה מים לעדה wird daher (daselbst) der bisherige Genuß der Wohlthat des mit durch die Wüste geleitenden Horebbrunnens dem Verdienste Mirjams zugeschrieben, באר בזכות מרים. Was Mirjams stilles Wirken für die sittliche Zukunft des Volkes gewesen und wie sehr ihr Heimgang ein Nationalverlust war, kündigte sich sofort durch Versiegen des Horebbrunnens nach ihrem Tode an.

V. 3. וירב העם, eben das עם, von dem es V. 1 hieß: וישב העם בקדש, daß es Kadesch als den ersten Wiedereintritt in bewohnbares Land begrüßt hatte, glaubte sich durch diesen plötzlichen Wassermangel, den sie auf der ganzen bisherigen Wanderung durch die Wüste nicht empfunden, mit einemmale enttäuscht und von Moses und Aharon — betrogen! Daher וירב העם עם משה. — ולו גוענו וגו׳, mit גויעה, dem sanftesten Ausdrucke eines natürlichen Verscheidens (siehe 1. B. M. 6, 17) bezeichnen sie den Tod aller der in der Wüste Verstorbenen, denen das göttliche Verhängnis den Eintritt ins Land versagte. Sie waren alle gestorben לפני ד׳, die göttliche Fürsorge hatte sie bis zum letzten Atemzuge nicht verlassen. Ihr Tod erfolgte nach dem natürlichsten Sterblichkeitsgesetze des Menschen, ohne durch eine außerordentliche Kalamität herbeigeführt zu sein — wir aber sollen durch Durst umkommen!

V. 4. ולמה הבאתם, das ist nicht Gotteswille, das ist eure Veranstaltung, damit übt ihr Verrat an קהל ד׳. Gott will uns erhalten, nach Gottes Absicht sollen

אֶל־הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ׃

5. וְלָמָּה הֶעֱלִיתֻנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ אֶל־הַמָּקוֹם הָרָע הַזֶּה לֹא מְקוֹם זֶרַע וּתְאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמּוֹן וּמַיִם אַיִן לִשְׁתּוֹת׃

6. וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן מִפְּנֵי הַקָּהָל אֶל־פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּפְּלוּ עַל־פְּנֵיהֶם וַיֵּרָא כְּבוֹד־יְהוָה אֲלֵיהֶם׃ פ

שלישי (שני). 7. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

8. קַח אֶת־הַמַּטֶּה וְהַקְהֵל אֶת־הָעֵדָה אַתָּה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ וְדִבַּרְתֶּם אֶל־הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן־הַסֶּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת־הָעֵדָה וְאֶת־בְּעִירָם׃

damit dort wir und unsere Tiere sterben?

5. Wozu habt ihr uns aus Mizrajim heraufgeführt? Uns zu diesem schlechten Ort hinzubringen? Das ist kein Ort von Saaten, Feigen, Wein, Granatäpfeln – selbst Wasser zum Trinken ist nicht vorhanden!

6. Da zogen sich Mosche und Aharon vor der Versammlung zum Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeltes zurück und fielen auf ihr Angesicht. Da ward ihnen die Herrlichkeit Gottes sichtbar.

7. Und Gott sprach zu Mosche:

8. Nimm den Stab und versammle die Gemeinde, du und dein Bruder Aharon, und sprechet zu dem Felsen vor ihren Augen, daß er sein Wasser hergebe, so wirst du ihnen Wasser aus dem Felsen herausbringen und wirst die Gemeinde und ihre Tiere tränken.

---

wir leben bleiben und in das verheißene Land kommen, ihr aber habt dieses ganze Kahal, diesen ganzen Gott eigenen Menschenverein, den Gott für die glücklichste Zukunft erhalten will, in diese Wüste geführt, damit sie und ihre Tiere des schrecklichen Todes sterben. Bezeichnend ist der Ausdruck בעיר gewählt, daß das Tier unter Herrschaft seines Naturtriebes (siehe 2. B. M. 22, 4), hier des unabweisbaren Bedürfnisses zu trinken, vergegenwärtigt. Der Vorwurf lautet: schon um unserer Tiere willen hättet ihr das nicht thun sollen, hättet mit den unschuldigen Kreaturen Erbarmen haben sollen!

V. 5. ולמה העליתנו וגו׳. Das Verhängnis unserer Wanderschaft in der Wüste ist ja zu Ende. Wir sollten doch bereits das verheißene blühende Land betreten, das in dieser Frühlingszeit schon in allem Schmuck der Saaten und Früchte prangen muß — welch ein Kontrast damit dieser Ort —, wo nicht einmal Wasser zum Trunke vorhanden! — Das ist nicht Gottes Wille, das ist euer Werk.

V. 6. ויבא וגו׳ מפני וגו׳. Vergl. 1. B. M. 7, 7: ויבא נח וגו׳ אל התבה מפני; Jes. 2, 19 u. 21: ובאו במערות וגו׳ מפני וגו׳ לבא בנקרות הצורים וגו׳ מפני מי המבול. פחד ד׳ וגו׳. Sie antworteten nichts, sie flüchteten sich zum אהל מועד, wie immer, wenn die Göttlichkeit ihrer Sendung in Frage gestellt ward.

V. 8. קח את המטה וגו׳. Seit dem Sieg über Amalek (2. B. M. 17, 9) finden wir den Stab nicht wieder in Moses Händen. Er war, wie wir aus V. 9 ersehen, „vor Gott", d. h. im Heiligtum neben dem ארון העדות niedergelegt. Der Gottesstab in Moses Händen bezeichnete ihn als den von Gott Gesandten. Eine Bewegung mit dem Gottesstab, ein Neigen, ein Schlagen mit demselben vor Eintritt eines ange-

9. וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הַמַּטֶּה מִלִּפְנֵי יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ׃

9. Da nahm Mosche den vor Gott niedergelegten Stab, wie er ihm geboten.

---

kündigten Ereignisses, bezeichnet dieses Ereignis als Erzeugnis einer augenblicklichen unmittelbar eingreifenden Wirkung Gottes. Sie hatten Moses und Aharon Verrat an ihrer Gottessendung vorgeworfen. Nicht nach Gottes Willen seien sie an diesem wasserlosen Ort, Moses und Aharons Böswilligkeit habe sie zu ihrem Unglück dorthin geführt. Gott kann sie nicht wollen verdursten lassen. „Nimm den Stab", sprach Gott zu Moses, zeige ihnen, daß du noch mein Gesandter bist, keinen Augenblick aufgehört hast, in meinem Dienste zu sein, והקהל את העדה und kraft dieser deiner durch den Stab in deiner Hand sich bekundenden Gottessendung versammle diese „Gemeinde der Zukunft", ודברתם אל הסלע לעיניהם, aber gebrauche den Stab nicht, לעיניהם, in Gegenwart des ganzen Volkes sollt ihr den Felsen blos mit Worten auffordern, daß er מימיו: das in ihm bereits vorhandene Wasser herausgebe. Ein Schlag mit dem Stabe, wie 2. B. M. 17, 6, würde das Eintreten des Wassers als Folge einer neuen, erst durch ihren Aufruhr provozierten Einwirkung Gottes begreifen lassen, das soll es eben nicht sein. Sie sollen einsehen, daß nicht Moses und Aharon, sondern Gott an diesen Ort sie geführt, und daß, wenn Gott an diesen Ort sie geführt und seine Wolke ihnen daher diesen Ort zum Lageraufenthalt angewiesen, es nicht erst ihrer stürmischen Anregung und etwa dadurch veranlaßten göttlichen Einschreitens bedurfte, vielmehr das nötige Wasser bereits an der von Gott ihnen angewiesenen Örtlichkeit von Gott gegeben war, und ein Wort von Moses und Aharon an den Fels genügte, daß er die ihm bereits von Gott für sie bereitgestellten Wasser hergebe, ונתן מימיו; somit והוצאת וגו' והשקית וגו', ohne neues Gotteswunder, sollst du mit deinem bloßen Worte ihrem unleugbar vorhandenen Bedürfnisse Genüge verschaffen.

Diese Art der Wasserspende aus dem Fels hätte das Volk des tiefen Unrechts vollkommen überführt, das es in seinen Anklagen an Mosche und Aharon geübt, als hätten sie gegen Gottes Willen sie an diesen wasserlosen Ort geführt, während das erst infolge des Schlagens mit dem Stabe hervorströmende Wasser noch immer der Annahme Raum lassen konnte, als wäre in der That ursprünglich ihre Führung in die Wüste Zin eine Eigenmächtigkeit Moses und Aharons gewesen und hätte nur nachher ihr berechtigter Aufstand und ihre Not Gott zu dem erbarmenden Wunder veranlaßt. Sie hätte das Volk gelehrt, wie unter Gottes Führung man aller Sorge sich zu entschlagen habe und auch ohne Moses Wanderstab der rechten Hülfe zur rechten Zeit jederzeit gewiß sein könne. Sie hätte eben damit, wie ich einst die Erläuterung aus des seligen Bernays נ"ע Munde hörte, an der Grenze des verheißenen Landes und der damit zu betretenden neuen Zukunft, in welcher an die Stelle der offenbaren Gotteswunder der Führung durch die Wüste die unsichtbare und doch nicht minder nahe Gottes Leitung durch נסים נסתרים treten sollte, wohl eben zu diesen überleiten und zeigen sollen, daß, was der Mosesstab in der Wüste gewesen, das solle fortan das Moseswort für alle Zukunft bleiben. Und wenn — nach der tiefen Auffassung der Weisen — die Wanderschaft in die Wüste mit dem Marawunder betreten wurde, das mit der Erfahrung rüsten sollte, daß דבר מן התורה, daß ein Wort des göttlichen Gesetzes genüge, um das bitterste Wasser zu versüßen (siehe 2. B. M. S. 158), so würde nach dieser Auffassung die Wanderschaft durch die Wüste haben schließen und die neue Zukunft angetreten werden sollen mit der Erfahrung, daß das Moseswort genüge, um aus dem Fels den frischen Trunk des Lebens zu spenden. —

V. 9. ויקח משה את המטה מלפני ד' וגו' (siehe V. 8).

10. וַיַּקְהִלוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶת־הַקָּהָל אֶל־פְּנֵי הַסָּלַע וַיֹּאמֶר לָהֶם שִׁמְעוּ־נָא הַמֹּרִים הֲמִן־הַסֶּלַע הַזֶּה נוֹצִיא לָכֶם מָיִם:

10. Und Mosche und Aharon versammelten die Gemeinde vor den Felsen hin. Da sagte er zu ihnen: Höret doch, ihr Ungehorsamen! Werden aus diesem Felsen wir euch Wasser herausbringen!?

11. וַיָּרֶם מֹשֶׁה אֶת־יָדוֹ וַיַּךְ אֶת־הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתֵּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם: פ

11. Und Mosche hob seine Hand und schlug den Felsen mit seinem Stabe zweimal, da kamen viel Wasser heraus, und es trank die Gemeinde und ihre Tiere.

VV. 10 u. 11. ויקהלו וגו' ויאמר וגו' וירם וגו'. Dürfen wir es wagen, den Regungen vermutend nachzuspüren, die das Gemüt eines Moses, dieses treuesten Dieners Gottes, von dem Gott selbst es bezeugte בכל ביתי נאמן הוא, in einem Momente seines Lebens von der entsprechenden Erfüllung seiner Sendung ablenken konnten?? Diese Vermutung wäre: Moses nahm den Stab aus dem Heiligtum, wo er seit fast vierzig Jahren niedergelegt war, auf Gottes Geheiß wieder in die Hand, und mit diesem Abzeichen seiner göttlichen Sendung versammelte er das Volk. Als er aber nach fast vierzig Jahren sich wieder dem Volke gegenüber mit dem Gottesstab in Händen sah, dessen er vor fast vierzig Jahren beim Antritt seiner Sendung zur Beglaubigung seiner Sendung dem Volke gegenüber bedurfte (siehe 2. B. M. 4, 1—15 u. 17), da that es ihm bitter wehe, daß er in allen diesen vierzig Jahren und mit allem, was er in diesen vierzig Jahren vollbracht hatte, nicht weiter in dem Vertrauen des Volkes gekommen war, und in der Bitterkeit dieses Gefühles vergaß er seines Auftrages, redete, statt ruhig den Fels, mit Vorwürfen das Volk an und schlug in heftiger Erregung — וירם וגו' ויך וגו' — פעמים — den Fels, worauf Wasser in Fülle ihm entströmte und das Volk und ihre Tiere befriedigte.

Es lautete aber der Vorwurf: שמעו נא המורים וגו'. Wir haben schon zu 1. B. M. 26, 35 die Grundbedeutung der Wurzel מרה, wovon ja auch מֹרָה, das Schermesser, als: entgegenfahren, somit eine gegensätzliche Richtung innenehmen, erkannt. Wir haben im Deutschen einen aus ähnlicher Gedankenanschauung gebildeten Begriff: widerhaarig. Obgleich nun מרה vorzugsweise sich auf Handlungen bezieht und sowohl die positive, als negative Unfolgsamkeit bezeichnet, so kommt es doch auch überhaupt als Bezeichnung eines den Wünschen und Erwartungen völlig entgegengesetzen Verhaltens und Zustandes vor. So heißt es von einem alle Wünsche versagenden Elend: עני ישראל מֹרָה מאוד (Kön. II. 14, 26). So bezeichnet Job seine Klagen als מרי, גם היום מרי שיחי (23, 2) er könne seine Äußerungen nicht den Wünschen seiner Freunde gemäß gestalten, denn ידי כבדה על אנחותי, das Leid, das ihn gefaßt habe, laste zu schwer auf seinem Seufzen. (Jes. 50, 5): ד' אלקים פתח לי אזן ואנכי לא מריתי, Gott habe ihm das Ohr geöffnet und er habe sich der göttlichen Belehrung nicht unzugänglich gezeigt. Diese Unzugänglichkeit einer Belehrung gegenüber nennt er מרה. Auch hier dürfte המרים nicht speziell die Ungehorsamen bedeuten, da in dem Vorgang nicht eigentlich thätiger Ungehorsam zu Tage getreten. Vielmehr dürfte damit nur ihre Ungefügigkeit und ihr den gerechten Erwartungen nicht entsprechendes Verhalten im allgemeinen, insbesondere aber ihre Unzugänglichkeit für alle die Belehrung bezeichnet sein, die sie doch aus all den großartigen Erfahrungen bereits geschöpft haben mußten. In diesem Sinne dürfte

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אַהֲרֹן יַעַן לֹא־הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת־הַקָּהָל הַזֶּה אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַתִּי לָהֶם׃

12. Da sagte Gott zu Mosche und Aharon: Weil ihr nicht fest an mir gehalten, mich zu heiligen vor den Augen der Söhne Jisraels, darum sollt ihr diese Gemeinde nicht zu dem Lande hinbringen, das ich ihnen gegeben habe.

---

denn auch die Vieldeutigkeit, die שיטין הרבה, wie im מ״ר der Ausdruck lautet, zu fassen sein, die dort in dem Ausdruck המרים gefunden werden, wonach der Vorwurf: סרבנים שוטים, מורי חצים, מלמדים את מלמדיהם, Ungehorsam, Unverstand, Anmaßung und Streitlust darin liege. Es kann eben nicht Ungehorsam im engern Sinne, sondern Widerhaarigkeit im allgemeinen ausdrücken wollen. — המן הסלע הזה נוציא לכם מים. Wir glauben, diese Frage also zu verstehen: Werden wir aus diesem Fels euch Wasser herausschaffen? d. h. ihr habt uns vorgeworfen, wir hätten euch אל המרבר הזה gebracht, woselbst מקום הרע הזה מים אין לשחות! Wohlan, wenn durch unser Wort, wie uns geboten worden, dieser Fels, an dem ihr steht, euch das nötige Wasser giebt, werdet ihr da endlich aufhören, מרים, zu sein, werdet ihr da endlich der Überzeugung zugänglich sein, daß überall nicht wir, sondern Gott euch hierher geführt? Mit diesen Worten war Moses noch immer nicht aus der Bahn seines Auftrages gewichen. Ihrem Sinne nach waren sie die geeignete Vorbereitung zu dem, was לעיניהם, vor ihren Augen und zu ihrer Belehrung geschehen sollte. Nur die Erregtheit, in der sie gesprochen wurden, und die ihn dann zum heftigen Staberheben und Schlagen des Felsen führte, wäre die Verirrung gewesen.

V. 12. יען לא האמנתם בי להקדישני. Wenn wir mit der bisherigen Auffassung nicht ganz irre gegangen, wenn Moses Erregtheit aus dem bitteren Gefühle des Vergeblichen seiner ganzen bisherigen Arbeit an dem Volke entsprungen, das ihm noch immer als המורים, als die Ungefügigen, jeder Sinnesänderung durch bessere Überzeugung Unzugänglichen gegenüberstand; wenn eine solche Erregtheit einerseits ein in der Stimmung eines Moses nicht geeignetes Hervortreten der eigenen Persönlichkeit voraussetzen dürfte, die überall vor dem Bewußtsein der Gottessendung zurücktreten, und — wohl die schwerste aller Prüfungen — nie die Geduld verlieren sollte, so lange Gott geduldig bleibt; wenn von ihr ein augenblicklicher Zweifel nicht zu trennen ist an dem Gelingen der Gottessendung und der einstigen endlichen Gewinnung des Volkes für dessen Bestimmung und Sendung auf Erden: sollte dann nicht dieses alles zusammen als momentanes Sinken der אמונה begriffen werden können, die an Gott und seinen Absichten bei allem Widerpart der Erscheinungen festhält und sich da am meisten bewährt, wo eine Gottessendung durch ihren Mißerfolg an sich selber irre zu werden versucht sein kann? Sollte dann die gegenteilige Forderung: Gott in der entschiedenen, durch nichts hindernd zu erreichenden Absolutheit seines Wollens und Vollbringens immer gegenwärtig zu haben, und von diesem Bewußtsein aus, durch alle Erfahrung unbeirrt, wie Gott heiligende Engel mit verhülltem Blick und verhülltem Schritt nur die geflügelte Botenkraft im Dienste Gottes zu bethätigen, sollte diese Forderung nicht als höchstes קידוש השם im Kreise der Menschen begriffen werden können, denen eine solche Botschaft gilt? Und sollte demnach das לא האמנתם בי להקדישני nicht vollkommen den Ausgangspunkt dieser Verirrung, die ungeduldig gewordene Erregtheit Moses, in seinem innersten Wesen treffen?

Wer aber könnte wagen, den unausgesprochenen Nexus zu ergänzen, der das יען mit dem לכן in dem Gottesurteil motivierend verbindet? Wer auch den Anteil an dieser

13. Dies sind die Haderwasser, da Jisraels Söhne mit Gott gehadert und er sich an ihnen in seiner Heiligkeit gezeigt.

13. הֵמָּה מֵי מְרִיבָה אֲשֶׁר־רָבוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־יְהוָה וַיִּקָּדֵשׁ בָּם: ס

14. Da schickte Mosche Boten von Kadesch zu dem Könige von Edom:

רביעי. 14. וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה מַלְאָכִים

Verirrung präzisieren, der auch Aharon vor Gottes Augen der gleichen Verurteilung schuldig erscheinen ließ? Jedenfalls steht die Thatsache in ihrer Großartigkeit da, daß nun die Führer an der Grenze des Landes der Verheißung um einer kleinen, so leicht zu erklärenden אמונה=Schwäche eines Augenblicks willen, dasselbe Verhängnis erleiden, dem fortgesetzte אמונה=Losigkeit das von ihnen geführte Geschlecht der Wüste hat erliegen lassen, und das Grab der Führer neben dem Volke in der Wüste wird nun zum ewigen Zeugnis der Gerechtigkeit der göttlichen Waltung, auf deren Wage die leiseste Verirrung ihr naher, ihrem heiligen Dienste geheiligter Männer größten Verbrechen gewöhnlicher Sterblichen an Schwere gleicht, und die, indem sie selbst eines Moses und Aharon für die Weitervollbringung ihres Werkes auf Erden zu entraten weiß, sich zugleich in der ganzen קדושה ihrer absoluten Größe zeigt, deren Ziele durch nichts bedingt und der selbst ein Moses und Aharon nicht unentbehrlich sind. Wenn später Jisraels Nationalgesang Gottes קדושה, Gottes unnahbare Erhabenheit in ihrer ganzen, die Gemüter zum Ernst gewissenhaftester Selbstbeherrschung stimmenden Größe vergegenwärtigen will, singen will, wie sein Thronen über sein Gesetz schirmenden Cherubim die Erde in ihren bisherigen Gängen erschüttern müsse, singen will, welche Größe, welche Fruchtbarkeit, welche Heiligkeit der Huldigung seines Namens innewohnt, wie Seine Macht das Recht liebt und die von Recht und Milde gezeugte Geradheit bei uns erzielen will, besingen will, wie der Gedanke: קדוש הוא „Er ist heilig", unsere gänzliche Hingebung an sein Gesetzesheiligtum fordert: dann weist er auf Moses und Aharon hin, giebt zu bedenken, wie Moses und Aharon die hervorragendsten unter seinen Dienern, Samuel unter seinen Verkündern, die Gott für andere anriefen und der Erhörung gewiß waren, mit denen Gott in Wolkensäule sprach, die die Wächter seiner Zeugnisse, die Empfänger seines Gesetzes waren, die Gott erhörte und auf ihre Fürsprache sich als verzeihender Gott für andere erwies — und doch für ihre eigene Verirrung kein Verzeihen hatte: רוממו ד' אלקינו והשתחוו להר קדשו כי קדוש ד' אלקינו (Ps. 99).

V. 13. ויקדש בם. בם bezieht sich wahrscheinlich auf Moses und Aharon, die in dem vorigen Verse genannt sind, und ist diese Heiligung in dem zu V. 12 entwickelten Sinne zu verstehen. Moses und Aharons Tod in der Wüste ist die dauerndste Besiegelung der Göttlichkeit ihrer Sendung und der unverbrüchlichsten Heiligkeit und unnahbaren Unantastbarkeit des durch ihre Vermittlung uns offenbar gewordenen göttlichen Willens für unseren Wandel auf Erden. רוממו ד' אלקינו והשתחוו להר קדשו כי קדוש ד' אלקינו tönt als mahnender Weltenruf von ihren Gräbern durch alle Zeiten und Räume an alle Geschlechter ihres Volkes. —

Tief bedeutsam ist aber die Zusammenstellung: Jisraels Söhne hatten mit Gott gehadert — und Moses und Aharon traf eine Verurteilung. Dieser Gegensatz bekundet eben die קדושת ד' in ihrer ganzen Größe (siehe zu V. 12).

Das המה unterscheidet diese מי מריבה des vierzigsten Jahres von denen des ersten (2. B. M. Kap. 17).

V. 14. וישלח, unbeirrt von der über ihn verhängten Bestimmung, die ihm persönlich die Aussicht auf Erreichung des so lange angestrebten Zieles versagte, fuhr

מְקַדֵּשׁ אֶל־מֶלֶךְ אֱדוֹם כֹּה אָמַר אָחִיךָ יִשְׂרָאֵל אַתָּה יָדַעְתָּ אֵת כָּל־הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מְצָאָתְנוּ׃

15. וַיֵּרְדוּ אֲבֹתֵינוּ מִצְרַיְמָה וַנֵּשֶׁב בְּמִצְרַיִם יָמִים רַבִּים וַיָּרֵעוּ לָנוּ מִצְרַיִם וְלַאֲבֹתֵינוּ׃

16. וַנִּצְעַק אֶל־יְהוָה וַיִּשְׁמַע קֹלֵנוּ וַיִּשְׁלַח מַלְאָךְ וַיֹּצִאֵנוּ מִמִּצְרָיִם וְהִנֵּה אֲנַחְנוּ בְקָדֵשׁ עִיר קְצֵה גְבוּלֶךָ׃

17. נַעְבְּרָה־נָּא בְאַרְצֶךָ לֹא נַעֲבֹר בְּשָׂדֶה וּבְכֶרֶם וְלֹא נִשְׁתֶּה מֵי בְאֵר דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ לֹא נִטֶּה יָמִין וּשְׂמֹאול עַד אֲשֶׁר־נַעֲבֹר גְּבֻלֶךָ׃

18. וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֱדוֹם לֹא תַעֲבֹר בִּי פֶּן־בַּחֶרֶב אֵצֵא לִקְרָאתֶךָ׃

19. וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּמְּסִלָּה נַעֲלֶה וְאִם־מֵימֶיךָ נִשְׁתֶּה

So sagt dir dein Bruder Jisrael: Du hast alle die Mühseligkeit erfahren, die uns betroffen.

15. Unsere Väter zogen nach Mizrajim hinab, und lange Zeit blieben wir in Mizrajim, die Mizrajim aber thaten uns Böses und unsern Vätern.

16. Da schrieen wir zu Gott und Er hörte unsere Stimme, sandte einen Boten und führte uns aus Mizrajim. Nun sind wir in Kadesch, einer Stadt an der Grenze deines Gebietes.

17. Lasse uns doch durch dein Land ziehen, wir werden nicht durch Feld und Weinberg ziehen, werden nicht Wasser aus Brunnen trinken, den Königsweg wollen wir ziehen, wollen nicht rechts und links abweichen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.

18. Da ließ ihm Edom sagen: Du sollst nicht durch mich ziehen, sonst werde ich mit dem Schwerte dir entgegen ausrücken.

19. Jisraels Söhne ließen ihm wieder sagen: Den Höhenweg wollen wir hinaufziehen, und wenn wir deine

---

Moses fort, so lange ihn Gott bei seinem Volke ließ, rüstig der Lösung seiner Aufgabe zu leben. — אחיך ישראל erinnert ihn an die gemeinsame Abstammung, nach מ"ר zugleich an die Schicksalsverschiedenheit, die die beiden Zwillingszweige des abrahamitischen Stammes getroffen.

V. 15. ולאבותינו: nicht erst jetzt dem jüngsten, aus Mizrajim ziehenden Geschlechte, von dem ihr meinen könntet, es habe die Mißhandlung irgendwie verschuldet, sondern sie hatte bereits bei unseren Vorfahren begonnen, deren ehrbarer Charakter euch wohl noch aus der Überlieferung bekannt sein wird, und war somit ein über unseren ganzen Volksstamm als solchen zur Vererbung von Vorfahren auf Nachkommen dekretiertes gewaltthätiges Unrecht.

V. 17. ולא נשתה מי באר: Wir wollen kein Privateigentum antasten. דרך המלך: eine vom „Könige", d. h. von der Gesamtheit angelegte, der Öffentlichkeit angehörende Straße, die kein Privateigentum, vielleicht nicht einmal Eigentum einer Kommune ist, kein Kommunalweg.

V. 19. ויאמרו וגו' במסילה נעלה. Die Bedeutung הסתולל (2. B. M. 9, 17) sich erheben, סלסל (Prov. 4, 8) erheben, סוללה (Jirmijah 6, 6) Schanzenaufwurf, auch סלם (1. B. M. 28, 12) Leiter, und selbst סל (daselbst 40, 17) Korb, als Mittel zum

אֲנִי וּמִקְנַי וְנָתַתִּי מְכָרֶם בֶּק אֵין דָּבָר בְּרַגְלַי אֶעֱבֹרָה׃

Gewässer trinken, ich oder mein Vieh, so werde ich deren Kaufpreis zahlen, durchaus nichts anderes, lasse mich nur mit meinen Füßen durchwandern.

20. וַיֹּאמֶר לֹא תַעֲבֹר וַיֵּצֵא אֱדוֹם לִקְרָאתוֹ בְּעַם כָּבֵד וּבְיָד חֲזָקָה׃

20. Da ließ er sagen: Du sollst nicht durchziehen. Und Edom rückte ihm entgegen mit schwerer Mannschaft und gewaltiger Macht.

21. וַיְמָאֵן | אֱדוֹם נְתֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל עֲבֹר בִּגְבֻלוֹ וַיֵּט יִשְׂרָאֵל מֵעָלָיו׃ פ

21. Edom weigerte sich also, Jisrael zu gestatten, durch sein Gebiet zu ziehen, und Jisrael lenkte von ihm ab.

חמישי (שלישי). 22. וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ וַיָּבֹאוּ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל כָּל־הָעֵדָה הֹר הָהָר׃

22. Sie zogen von Kadesch, und es kamen Jisraels Söhne, die ganze Gemeinde, zum Berge Hor.

Aufheben und tragen, läßt entschieden in סלל die Grundbedeutung hinaufsteigen erkennen und würde demnach מסלה einen Höhenweg, eine aufwärts führende Straße bezeichnen. In der That finden wir auch, wie hier mit מסלה auch sonst den Ausdruck עלה verbunden. So מסלה העולה בית אל (Richter 21, 19). Der Weg aus der philistäischen Meeresniederung ostwärts nach בית שמש ist ansteigend. Sam. I. 6, 9 daher: אם דרך גבולו יעלה וגו׳ und wird dieser Weg (daselbst 12) מסלה genannt. Chron. I. 26, 16 במסלה העולה משמר. Ebenso scheint die מסלת שדה כובם (Jes. 7, 3 u. 36, 2) ein ansteigender Weg gewesen zu sein. Kön. II. 18, 17 heißt es davon ויעלו ויבאו ירושלם ויעלו ויבאו ויעמדו בתעלת ברכה העליונה במסלת שדה כובס. Der Weg von Jerusalem zum שדה כובס wird also auch עליה genannt. Nach allem diesen glauben wir auch hier, in der מסלה, zu deren Benutzung sie sich bei der zweiten Sendung erboten, einen Gebirgsweg erkennen zu dürfen. Edom, Seir ist ja entschieden eine Gebirgsgegend, das ganze Gebiet wird ja darum auch הר שעיר genannt. Durch Edom nach Palästina gab es zwei Wege. Der bequemere, durch Thäler führende, war der דרך המלך, auf welchem es rechts und links Äcker und Weinberge und gegrabene Brunnen gab. Diesen benutzen zu dürfen, war die erste von Moses gesandte Bitte; daher dabei von vornherein die selbst gesetzte Bedingung: לא נעבר בשדה וכרם ולא נשתה מי באר דרך המלך נלך לא נטה ימין ושמאל. Als ihnen dies abgeschlagen wurde, erbot sich das Volk, den beschwerlicheren Weg über das Gebirge zu benutzen. במסלה נעלה, und wenn sie oder ihr Vieh von den Gebirgswassern, die ja frei fließen, allerdings aber streng genommen מימיך: Edoms Eigentum sind, trinken, so wollen sie entsprechende Vergütung auch dafür leisten, so daß Edom ihnen nichts, als den bloßen Schritt ihrer Füße zu gewähren haben würde.

V. 21. ויט ישראל מעליו. Aus 5. B. M. 2, 4 f. wissen wir, daß ihnen feindselige Gewalt gegen Edom verboten war.

V. 22. כל העדה (siehe V. 1). Es dürfte diese Bemerkung hier vor dem Tode Aharons erkennen lassen sollen, daß, obgleich in der Wüste gestorben, doch Aharon nicht in Folge des allgemeinen, den Eintritt in das verheißene Land versagenden Verhängnisses sein Grab in der Wüste gefunden. Als die Gegend um Hor betreten wurde, war dies Verhängnis bereits gelöst und nur der Vorgang in Kadesch bei מי מריבה war die Veranlassung seines Todes.

23. Da sagte Gott zu Mosche und zu Aharon am Berge Hor, an der Grenze des Landes Edom:

24. Aharon soll zu seines Volkes Kreisen eingesammelt werden; denn er soll nicht zu dem Lande hinkommen, das ich Jisraels Söhnen gegeben habe, weil ihr meinem Munde zuwidergehandelt habet in Beziehung auf die Haderwasser.

25. Nimm Aharon und seinen Sohn Elasar und führe sie den Berg Hor hinan,

26. und entkleide Aharon seiner Gewänder und bekleide damit seinen Sohn Elasar; Aharon aber soll eingesammelt werden und dort sterben.

27. Da that Mosche, wie ihm Gott geboten hatte. Sie gingen zum Berge Hor hinauf vor den Augen der ganzen Gemeinde.

28. Mosche entkleidete Aharon seiner Gewänder und bekleidete damit seinen Sohn Elasar, und Aharon starb dort auf dem Gipfel des Berges. Mosche und Elasar stiegen herab vom Berge.

29. Da sah die ganze Gemeinde, daß Aharon verschieden war, und das ganze Haus Jisraels weinte um Aharon dreißig Tage.

23. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־
אַהֲרֹן בְּהֹר הָהָר עַל־גְּבוּל אֶרֶץ־
אֱדוֹם לֵאמֹר׃

24. יֵאָסֵף אַהֲרֹן אֶל־עַמָּיו כִּי לֹא
יָבֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי
יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר־מְרִיתֶם אֶת־פִּי
לְמֵי מְרִיבָה׃

25. קַח אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־אֶלְעָזָר
בְּנוֹ וְהַעַל אֹתָם הֹר הָהָר׃

26. וְהַפְשֵׁט אֶת־אַהֲרֹן אֶת־בְּגָדָיו
וְהַלְבַּשְׁתָּם אֶת־אֶלְעָזָר בְּנוֹ וְאַהֲרֹן
יֵאָסֵף וּמֵת שָׁם׃

27. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
וַיַּעֲלוּ אֶל־הֹר הָהָר לְעֵינֵי כָּל־הָעֵדָה׃

28. וַיַּפְשֵׁט מֹשֶׁה אֶת־אַהֲרֹן אֶת־
בְּגָדָיו וַיַּלְבֵּשׁ אֹתָם אֶת־אֶלְעָזָר בְּנוֹ
וַיָּמָת אַהֲרֹן שָׁם בְּרֹאשׁ הָהָר וַיֵּרֶד
מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר מִן־הָהָר׃

29. וַיִּרְאוּ כָּל־הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן
וַיִּבְכּוּ אֶת־אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כָּל
בֵּית יִשְׂרָאֵל׃ ס

הר ההר: nach מ״ר, הר על גבי הר כתפוח קטן על גבי תפוח גדול, ein Berg auf einem Berge, eine sich auf einem Berge erhebende kleinere Bergkuppe.

V. 23. על גבול ארץ אדום, so auch Kap. 33, 38: בקצה ארץ אדום. Es gab noch einen Berg Hor an der Nordwestgrenze von Palästina (Kap. 34, 7), weshalb diese nähere Bezeichnung notwendig war.

V. 24. יאסף אהרן וגו׳ (siehe 1. B. M. 342 u. 343).

V. 26. והפשט וגו׳ והלבשתם וגו׳. Damit war Elasar an Aharons Stelle zum hohen Priester eingesetzt (siehe 2. B. M. 29, 29), und hatte Aharon die Genugthuung, vor seinem Tode sich in seinem Sohne fortlebend zu erblicken.

V. 29. ויראו וגו׳. Wie nach Mirjams Tode sich deren Verlust für die Nation durch Versiegen des Brunnens kundgegeben, so war, nach der Lehre der Weisen (Thanith

9 a), auch Aharons Tod durch eine solche äußere Kundgebung „sichtbar" geworden. Die Wolkenumgebung, die sie bis dahin schützend und wegbahnend durch die Wüste begleitete, verließ sie mit Aharons Tod, נסתלקו ענני כבוד, eine Schutzlosigkeit, die auch sofort den in der Nähe wohnenden kanaanitischen König (Kap. 21, 1) zum Angriff ermunterte. (Es dürfte dies einfach in dem ויראו des Textes liegen, und das א"ת ויראו אלא וייראו nur Erläuterung sein). ג' פרנסים טובים heißt es daselbst, עמדו לישראל אלו הן משה אהרן ומרים וג' מתנות טובות נתנו על ידם ואלו הן באר וענן ומן באר בזכות מרים עמוד ענן בזכות אהרן מן בזכות משה וכו'. Ihren drei Führern: Moses, Aharon und Mirjam verdankte die Nation auch drei ihrer Existenz in der Wüste fürsorgende Wohlthaten, den Brunnen, die Wolke und das Manna. Den Brunnen dem Verdienste Mirjams, die Wolke dem Verdienste Aharons, das Manna dem Verdienste Moses. Auf diese drei Führer der Nation weist noch Micha 6, 4 seine Zeitgenossen hin, die nimmer sich beklagen durften, daß Gott sie getäuscht, daß nicht von vornherein sie darüber aufgeklärt worden wären, worin das Heil ihrer Zukunft bestände; daß sie etwa in irgend andere Veranstaltungen und nicht in sittliche Stärke allein Bedingung und Stütze ihres nationalen Daseins zu setzen hätten berechtigt sein mögen. „Mein Volk", was habe ich dir gethan, und worin habe ich dich vergeblich abgemüht?" spricht Gott durch Michas Mund, „sofort, als Ich aus Mizrajims Land dich heraufführte und aus der Sklavenheimat dich erlöste, sandte ich einen Moses, einen Aharon, eine Mirjam vor dir her!" Diese Persönlichkeiten, deren Wirken, die einzige Wirksamkeit, für welche sie geeignet waren, der belehrende und erziehende Einfluß auf Geist und Herz, waren von vornherein die sprechendste Bezeugung, von der Lösung welcher Aufgabe Ich eure Zukunft bedingt sein lassen wollte. Eine Aufgabe, die daselbst (V. 8) als עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלקיך zum Ausdruck kommt: Verwirklichung des Rechts, hingebende Liebesfreundlichkeit und keuscher Wandel im Stillen mit Gott. Sofort springt es aber wohl in die Augen, daß mit diesen drei Momenten unserer sittlichen Aufgabe zugleich die Wirksamkeiten jener drei Führer unserer Nation sich charakterisiert finden. משפט: die Rechtsnorm für die gesetzliche Gestaltung unseres ganzen Lebens nach Gottes Willen, bildet das charakteristische Augenmerk der Sendung Mosis, חסד und zwar אהבת חסד, das Lieben der Liebe, die Hinneigung der ganzen Charakterbildung zum freudigen Rechtsverzicht, zur Milde und zu opferfreudiger Liebesthätigkeit, charakterisiert Aharons Wirksamkeit. So wird auch Sanhedrin 6 b Aharons Wirken Moses zur Seite gezeichnet: משה היה אומר יקוב הדין את ההר אבל אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחברו, Moses hatte das bergedurchbohrende Rechtsprinzip zu vertreten, Aharon jedoch die aufopfernde Friedensgesinnung, die Frieden sucht und Frieden stiftet zwischen Mensch und Mensch. הצנע לכת עם אלקים, das stillverborgene, sittenreine keusche Wandeln mit Gott, צניעות, der Grundcharakter jüdischer Weiblichkeit, hat wohl unter Mirjams Einfluß die erfolgreichste Pflege gefunden. Sollten nicht vielleicht jene מתנות טובות für die materielle Wohlfahrt des jüdischen Volkslebens diesen geistig sittlichen מתנות parallel erscheinen, welchen eben diese drei פרנסים טובים für die geistige Wohlfahrt des jüdischen Volkslebens ihre besondere Pflege zuwandten? Ist es irrig zu sagen: צניעות ist der stillverborgene „Born", aus dessen Tiefe alle Heiligung des Lebens quillt, — חסד die spendende, kühlende und schützende „Wolke", mit welcher der Lichtstrahl des Rechts sich vermählen muß, um die Saaten des Heiles und des Glückes auf dem Acker der Menschheit zu zeitigen, — משפט aber, das Recht, das Himmelsbrot, das „Manna", welches das Mark und die Kraft, die Existenz und die Dauer alles Menschen- und Völkerlebens bedingt? Und daher: באר durch das זכות Mirjams, der צניעות-Pflegerin, ענני כבוד durch das זכות Aharons, des Pflegers der חסד, מן aber durch das זכות Mosis, des Überbringers und Pflegers der משפט-Lehre von Gott? —

כא 1. וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ־עֲרָד יֹשֵׁב
הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים
וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ ו מִמֶּנּוּ שֶׁבִי׃

2. וַיִּדַּר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לַיהוָה וַיֹּאמַר
אִם־נָתֹן תִּתֵּן אֶת־הָעָם הַזֶּה בְּיָדִי
וְהַחֲרַמְתִּי אֶת־עָרֵיהֶם׃

3. וַיִּשְׁמַע יְהוָה בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל
וַיִּתֵּן אֶת־הַכְּנַעֲנִי וַיַּחֲרֶם אֶתְהֶם וְאֶת־
עָרֵיהֶם וַיִּקְרָא שֵׁם־הַמָּקוֹם חָרְמָה׃ פ

Kap. 21. V. 1. Da hörte der Kenaaniter König Arad, der den Süden bewohnte, daß Jisrael den Weg der Kundschafter komme, er begann Krieg gegen Jisrael und nahm von ihm gefangen.

2. Da gelobte Jisrael Gott ein Gelübde und sprach: Wenn du dieses Volk in meine Macht geben wirst, so werde ich ihre Städte zu Bann weihen.

3. Gott hörte auf Jisraels Stimme und gab den Kenaaniter hin. Es machte sie und ihre Städte zu Bann. Es nannte darum den Ort Chorma.

ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל. Nach Moses Heimgang heißt es, wie die Weisen bemerken, ויבכו בני ישראל את משה וגו׳ (5. B. M. 33, 8), hier aber um Aharon: כל בית ישראל. Eben um jener, die Milde und den Frieden pflegenden Wirksamkeit Aharons willen, ward sein Verlust noch tiefer und allgemeiner gefühlt und gewürdigt, als selbst Moses, des Mannes, der — manchem unbequemen — göttlichen Wahrheit und Gerechtigkeit.

Nicht übersehen dürfte aber auch noch dieses werden: Noch vor wenigen Tagen hatte dieses selbige Volk diesen Mann, den es jetzt so tief und in allen seinen Schichten beweinte, mit den schwersten ungerechten Vorwürfen und Anklagen überhäuft (V. 2 f.), und mag doch diese so bald darauf folgende tiefe Trauer um Aharon doch erkennen lassen, wie jene Volksaufstände, welche Aharons und Moses Leben trübten, doch wohl nur vorübergehende, aus momentaner verzweifelnder Stimmung hervorgegangene Aufregungen gewesen sein werden, denen gegenüber die normale Volksgesinnung wohl den Wert und die Verdienste ihrer großen Führer zu würdigen wußte. —

Kap. 21. V. 1. וישמע הכנעני (siehe zu vorigem Verse). — הכנעני: wohl die erste zu dem eigentlichen Palästina gehörende Völkerschaft und als solche, d. h. sie hielten sich durch die Absicht von Jisraels Niederlassung im Kanaaniterland bedroht und warfen sich ihm daher an der Grenze entgegen. ערד, nach ת״א Name des Landstrichs, nach Rosch Haschana 3 a der Name des Königs, identisch mit סיחון, und zwar entweder סיחון das Nomen proprium und ערד ein Beiname, שרומה לערוד במדבר, einem Waldesel an Wildheit gleich, oder ערד der Eigenname und סיחון: סיח, שרומה לסייח במדבר ein junger Esel (Baba Bathra 78 b). — האתרים von תור mit vorgesetztem א׳, wie אגמן und אגמא von גמא, זון von אכן, כון von אכר, כור (כר) von אכר u. a. m.

VV. 2 u. 3. ויתן את הכנעני, אם נתן תתן וגו׳ u. s. w. רמב״ן im Kommentar bemerkt, daß das transjordanische Land nie ארץ כנען genannt werde, von diesem ערד, dessen Volk hier כנעני genannt wird, heißt es noch ausdrücklich Kap. 33, 40: והוא ישב בנגב בארץ כנען. Es sei daher anzunehmen, daß er im westjordanischen Lande im Süden gewohnt und von dort her sich Israel entgegengeworfen habe, das Gelübde habe sich dann nicht auf die damalige Gegenwart, sondern auf die einstige Besitznahme bezogen. Daher denn auch bei ויתן וגו׳ der Terminativ fehlt, da die völlige

4. וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר דֶּרֶךְ יַם־סוּף לִסְבֹב אֶת־אֶרֶץ אֱדוֹם וַתִּקְצַר נֶפֶשׁ־הָעָם בַּדָּרֶךְ׃

4. Sie zogen vom Berge Hor dem roten Meere zu, das Land Edom zu umgehen, da ward das Volk ungeduldig auf dem Wege.

5. וַיְדַבֵּר הָעָם בֵּאלֹהִים וּבְמֹשֶׁה לָמָּה הֶעֱלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוּת בַּמִּדְבָּר כִּי אֵין לֶחֶם וְאֵין מַיִם וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל׃

5. Da sprach das Volk wider Gott und wider Moſche: Warum habt ihr uns aus Mizrajim heraufgeführt, in der Wüſte zu ſterben? Denn wir haben kein Brot und kein Waſſer, und unſer Sinn hat ſchon Überdruß an der gehaltloſen Nahrung.

Bewältigung der Völkerſchaft erſt ſpäter vollzogen ward. Iſrael gelobte, wenn Gott ihm den Sieg über dieſe ſie Angreifenden verleihen werde, ſo werde es bei einſtiger Beſitznahme, als Denkmal des erſten Sieges über ein kanaanitiſches Volk, deſſen Städte unbewohnt laſſen, aber deren Beute dem Tempelheiligtum weihen, ähnlich wie bei Jericho. — Es nannte daher auch den Ort des verliehenen Sieges חרמה. In der That findet ſich auch unter den von Joſua im weſtjordaniſchen Lande überwundenen Königen ein מלך ערד (Joſua 12, 14), und nach Richter 1, 1 lag ערד im jüdiſchen Gebiete an der Wüſte Juda — und bezieht auch רמב"ן das daſelbſt berichtete: ויכו את הכנעני יושב ערד ויקרא את שם העיר חרמה צפת ויחרימו אותה auf die endliche Erfüllung dieſes Gelübdes. Es iſt jedoch zu bemerken, daß Joſua 12, 14 ein מלך חרמה unmittelbar neben מלך ערד genannt wird, welches noch der Löſung bedürfte.

V. 4. דרך ים סוף, es war dies ein ſcheinbarer Rückzug und ein langer Umweg. 5. B. M. 2, 1 heißt es: ונסב את הר שעיר ימים רבים. ותקצר נפש העם בדרך (vergl. 2. B. M. 6, 9) מקצר רוח. Wie dort bemerkt iſt קצר רוח, und ſo auch hier קצר נפש, wahrſcheinlich Gegenſatz zu ארך אפים und bezeichnet die Ungeduld, רוח und נפש reichen nicht aus, das verlangte Ziel zu erwarten. Insbeſondere hier reichte die נפש, reichten die vorwärts ſtrebenden Lebensgeiſter nicht aus, die Mühe des langen Weges mit Hinblick auf das zu erreichende Ziel geduldig zu ertragen. Ein wirklich unbefriedigtes Bedürfnis lag nicht vor.

V. 5. וידבר העם באלקי׳. Ihr Unmut wendet ſich auch direkt gegen Gott, ſie zweifeln nicht an Moſes Sendung, aber ſie ſind unbefriedigt durch die göttliche Führung. למה העליתנו וגו׳: Gott und Moſes, למות במדבר: wir kommen auf dieſe Weiſe nie zum Ziel und enden unſer Leben in der Wüſte unter ganz abnormen, einförmigen Verhältniſſen. כי אין לחם ואין מים kann nicht ſagen wollen, es fehle ihnen an der nötigen Nahrung, ſie geſtehen ja ſelbſt ſofort, ſie hätten לחם, vielmehr vermiſſen ſie Speiſe und Trank nach gewöhnlicher Menſchenweiſe; die mühelose, wenngleich wundervolle Verſorgung mit beiden war ihnen — langweilig, die vierzigjährige täglich ſich wiederholende, ſo ſpeziell fürſorgende Gottesgnade etwas — Alltägliches geworden, und dieſer Unmut machte ſie ſogar ungerecht gegen den Nahrungswert des ihnen von Gott gereichten Mannabrotes, ſie nennen es: לחם הקלקל, nach der פסיקתא: לחם קל, eine freie, leicht verdauliche Speiſe, ſo verdaulich, daß ſie nach dem מדרש שוחר טוב: נימוח באיברים ganz in reproduzierende Aſſimilation ohne Subſtrat aufging, שנבלע ברמ"ח איברים (Joma 75 b). Dieſe vorzügliche Eigenſchaft verkehrte ihr Unmut in ihr Gegenteil, ſie war ihnen nicht ſubſtantiell genug.

6. וַיְשַׁלַּח יְהוָה בָּעָם אֶת הַנְּחָשִׁים הַשְּׂרָפִים וַיְנַשְּׁכוּ אֶת־הָעָם וַיָּמָת עַם־רָב מִיִּשְׂרָאֵל:

6. Da ließ Gott wider das Volk die Giftschlangen los, diese bissen das Volk, und es starb vieles Volk von Jisrael.

7. וַיָּבֹא הָעָם אֶל־מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ חָטָאנוּ כִּי־דִבַּרְנוּ בַיהוָה וָבָךְ הִתְפַּלֵּל אֶל־יְהוָה וְיָסֵר מֵעָלֵינוּ אֶת־הַנָּחָשׁ וַיִּתְפַּלֵּל מֹשֶׁה בְּעַד הָעָם:

7. Da kam das Volk zu Mosche und sagten: Wir haben gesündigt, indem wir gegen Gott und dich gesprochen. Bete zu Gott, daß Er die Schlangen von uns abwende. Da betete Mosche zu Gott für das Volk.

8. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל־נֵס וְהָיָה כָּל־הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי:

8. Da sprach Gott zu Mosche: Mache dir eine Giftschlange und setze sie auf eine hohe Stange und es sei dann: jeder Gebissene sehe hin und so wird er leben bleiben.

V. 6. וישלח ד' בעם. שלח im קל heißt: schicken, etwas mit Absicht zu einem Ziele hin in Bewegung setzen. שִׁלַּח im פיעל jedoch überwiegend: loslassen, etwas seinem natürlichen Zug, seiner eigenen Bewegung überlassen, es nicht zurückhalten. So וישלח את העורב, וישלח לכם את אחיכם (1. B. M. 8, 7 u. 8), (daselbst 43, 14), ויהי בשלח פרעה (2. B. M. 13, 17), ושלח את בערה (daselbst 22, 4) und sonst sehr häufig. Auch hier, nicht: Gott schickte Schlangen, sondern: ließ die Schlangen los, hielt sie nicht zurück. Daher auch nicht נחשים שרפים, sondern הנחשים השרפים, sie waren immer in der Wüste vorhanden, allein bis dahin hielt sie Gottes fürsorgende Macht zurück. Jetzt zog Gott diese sie zurückhaltende Macht zurück, und die Schlangen der Wüste folgten ihrem natürlichen Zug, dem das Volk erlag. So schildert Moses (5. B. M. 3, 15) die Wüste, die sie durch Gottes Wundermacht ungefährdet durchwandert hatten: המוליכך במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון וגו' נחשים שרפים sind daher ein ebenso natürlicher Zubehör der Wüste wie צמאון, נשך, וינשכו, lautverwandt mit נזק schaden, נשק brennen, נשק Rüstzeug (siehe 1. B. M. S. 479).

V. 8. והיה כל הנשוך וגו', ויאמר ד' וגו'. Der Biß der Schlangen hatte den einzigen Zweck, das Volk die Gefahren sehen zu lassen, die es auf Schritt und Tritt durch die Wüste verfolgten und die nur die Wundermacht Gottes von ihnen bis jetzt fern gehalten hatte, so fern, daß sie nicht einmal eine Ahnung davon hatten. Wer gebissen worden, der hatte sich nur das Bild der Schlange recht fest einzuprägen, damit es ihm gegenwärtig sei, auch wenn Gottes Gnadenmacht die Schlangen wieder fern halten werde, auf daß er des „Vorhandenseins" der Gefahren inne bleibe, an welchen täglich und stündlich der besondere Gottesschutz uns unbewußt vorüberführt, und die jeden Atemzug des Daseins zu einem geretteten, zu einem neuen Geschenke der göttlichen Macht und Güte gestalten. Nichts ist aber also geeignet, uns mit jedem Geschicke, auch der so leicht zu Ungeduld stachelnden, jedes „große Los" der Gottesspenden vermissenden — Alltäglichkeit auszusöhnen und in jeden Augenblick das Hochgefühl gottgewährter Rettung und die Seligkeit neu geschenkten Daseins zu mischen, als die Überzeugung von dem Abgrund, an dessen schmalem Rand unser ganzer Lebenspfad hinzieht, den eine gütige Gotteshand unserem sonst schwindelnden Blick verschleiert und auf Adlerfittigen ihrer

9. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה נְחַשׁ נְחֹשֶׁת וַיְשִׂימֵהוּ עַל־הַנֵּס וְהָיָה אִם־נָשַׁךְ הַנָּחָשׁ אֶת־אִישׁ וְהִבִּיט אֶל־נְחַשׁ הַנְּחֹשֶׁת וָחָי׃

9. Da machte Moſche eine kupferne Schlange und ſetzte ſie auf die hohe Stange, und es war, wenn eine Schlange jemanden gebiſſen hatte, ſo ſchaute er die kupferne Schlange an und blieb leben.

ששי 10. וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ בְּאֹבֹת׃

10. Iſraels Söhne zogen weiter und lagerten in Oboth.

11. וַיִּסְעוּ מֵאֹבֹת וַיַּחֲנוּ בְּעִיֵּי הָעֲבָרִים בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי מוֹאָב מִמִּזְרַח הַשָּׁמֶשׁ׃

11. Sie zogen von Oboth und lagerten in den Einöden der Übergänge in der Wüſte, welche vor Moab von Sonnenaufgang her liegt.

12. מִשָּׁם נָסָעוּ וַיַּחֲנוּ בְּנַחַל זָרֶד׃

12. Von dort zogen ſie und lagerten im Grunde Sared.

13. מִשָּׁם נָסָעוּ וַיַּחֲנוּ מֵעֵבֶר אַרְנֹן

13. Von dort zogen ſie und lagerten an der Seite des Arnon, welche in

---

Macht und Güte an uns rettend vorüberträgt, nichts alſo, als die נחשים השרפים zu ſehen, die unſichtbar an unſeren Wegen lauern, und die nur der allmächtige Gottesſchutz in dem Bann der Ohnmacht zu halten weiß. Daher die Strafe dieſer כפויי טובה, dieſer „Undankbaren", wie das Wort der Weiſen dieſe Verirrung nennt, daß Gott den Schutz und Schleier hinwegzog, der bis dahin die Giftzähne der Schlangen in der Wüſte unſchädlich machte und verbarg; daher die Heilung, daß ſich der Gebiſſene das Bild der Schlange zum bleibenden Gedächtnis einprägte — והיה כל הנשוך וראה אותו וחי!

V. 9. נחש נחש משה ויעש, לשון נופל על לשון, ein Wortſpiel (Raſchi). Jeruſchalmi ר"ה III, 9 עשה לך שרף לא פירש אמר משה עיקרה לא נחש הוא לפיכך ויעש משה נחש נחשת, es war Moſes nicht der Stoff angegeben, aus welchem der שרף gebildet werden ſollte, allein eben daraus ſchloß Moſes, daß er ihn aus Kupfer zu geſtalten habe, da ja נחש nur ein שרף-Spezies ſei und mit dieſem Begriff auch der Stoffname gegeben war. Dadurch, daß die Schlange aus Kupfer gebildet war, ruft ſchon der Stoff durch ſeinen Namen den Gegenſtand in die Seele, der daraus dargeſtellt war. מכאן היה ר"מ דורש שמות, hieraus nahm R. Meir überhaupt Veranlaſſung, den Namen eine Bedeutſamkeit beizulegen.

Iſt unſere Auffaſſung nicht irrig, ſo dürfte der נחשת-Stoff der נחש vielleicht noch näher den Zweck dieſer ganzen Veranſtaltung vergegenwärtigen. Es ſollte fortan dieſe נחש נחשת nichts als eine „Ahnung" der wirklichen נחשים vermitteln, die überall verborgen in der Wüſte am Wege lauern.

V. 11. בעיי העברים. עי, wie אי von איה einen entlegenen, ringsum iſolierten Ort bedeutet und daher אַיֵּה, die Frage nach einem dem Fragenden entrückten, d. i. unbekannten Ort ausdrückt, ſo iſt עי, von עיה, eine entlegene unbewohnte Örtlichkeit, eine Einöde.

V. 12. נחל זרד, נחל iſt ſowohl der aus der Höhe in die Niedere herabſtrömende Bach, als die Niederung, welche das Rinnſal des Baches bildet. Der Grundbegriff iſt die natürliche Herabbewegung aus der Höhe, verwandt mit נהל. Daher ſpezifiſcher Ausdruck für das geſetzliche Erbrecht (ſiehe zu Kap. 27, 7 f.). Gegenſatz davon iſt נעל ſchließen, ſperren, die natürliche Fortbewegung hemmen.

V. 13. מעבר הארנון אשר וגו׳, das אשר bezieht ſich auf עבר. Sie hatten das moabitiſche Gebiet umgangen und lagerten nun an der Nordſeite des Arnon, an

אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר הַיֹּצֵא מִגְּבֻל הָאֱמֹרִי כִּי אַרְנֹן גְּבוּל מוֹאָב בֵּין מוֹאָב וּבֵין הָאֱמֹרִי׃

der Wüste ist, die von dem Gebiet des Emoriten ausgeht. Denn der Arnon bildet die Grenze Moabs, zwischen Moab und den Emoriten.

14. עַל־כֵּן יֵאָמַר בְּסֵפֶר מִלְחֲמֹת יְהוָה אֶת־וָהֵב בְּסוּפָה וְאֶת־הַנְּחָלִים אַרְנֹן׃

14. Darum wird in dem Buche der Gotteskämpfe gesagt: Waheb in Sufah und die den Arnon bildenden Bäche.

15. וְאֶשֶׁד הַנְּחָלִים אֲשֶׁר נָטָה לְשֶׁבֶת עָר וְנִשְׁעַן לִגְבוּל מוֹאָב׃

15. Und der Bächeerguß, der sich ausbog, um Or Wohnraum zu geben, und sich dann an das Gebiet Moabs lehnt.

---

jener Seite, die den Wüstenstrich bildet, welcher vom emoritischen Gebiete ausgeht (Raschi). Sie betraten damit zuerst den Boden, der ihr Eigentum werden sollte, wie im Verfolg (V. 21 f.) erzählt wird.

VV. 14 u. 15. על כן, darum, weil der Arnon die Grenzscheide zwischen Moab und Emori bildet, wird dessen Lauf auch also בספר מלחמות ד׳ beschrieben! ספר מלחמת ד׳, ähnlich dem ספר הישר (Josua 10, 13 und Sam. II. 1, 18) beweist, daß zu Moses Zeiten literarische Thätigkeit im Volke nicht gefehlt, daß vielmehr geisterfüllte Männer, es sind dies wohl die משלים des V. 27, die erlebten Großthaten für Mit- und Nachwelt besangen und aufzeichneten, beweist aber zugleich, daß das heilige Gottesbuch der תורה nicht aus solchen Aufzeichnungen entstanden, sonst hätte der vermeintliche Kompilator seine Quellen auch sonst genannt, wie er sie hier nicht verschwiegen. Vielmehr dürfte eben durch dieses dem Gottesbuche einverleibte Citat aus dem ספר מלחמות ד׳ auch den in diesem Buche enthaltenen Aufzeichnungen ein zu beachtender Wert in der Nation haben erteilt werden sollen. את והב בסופה וגו׳, unserem der Epigonen Verständnis entziehen sich die Data dieses Citats. והב und סופה scheinen geographische Örtlichkeiten zu bezeichnen, an welche sich Erinnerungen großer Erlebnisse knüpfen, wie denn auch Berachoth 54 a מעברות נחלי ארנון die Übergänge der Arnonbäche neben מעברות הירדן und מעברות הים als Örtlichkeiten überliefert sind, deren Anblick zu der ברכה ladet: ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה. הנחלים ארנון beschreibt wohl den Arnon als aus mehreren Bächen entstanden, daher ja auch V. 15 אשר הנחלים. אשר lautverwandt mit חשר, חסר (siehe zu 3. B. M. 20, 17).

Nach Raschi und ה״א wäre והב Substantiv von יהב geben, gewähren, wie ולד, יעד ילד von ועד, und סופה wiese auf סוף ים hin, und man hätte zu übersetzen: das am Schilf Gewährte, das auch bei den den Arnon bildenden Bächen, d. h. die am Schilfmeer erlebten Wunder wiederholten sich an den den Arnon bildenden Bächen.

אשר הנחלים אשר נטה לשבת ער ist eine moabitische Stadt (V. 28), ער dies ist der Arnon, der eben durch den Zusammenfluß der Bäche sich bildet; nachdem er sich gebildet, macht er eine Krümmung und in dem von dieser Krümmung eingeschlossenen Gebiete liegt die Stadt Or. Er biegt also seinen graden Lauf ab, לשבת ער damit Or dort angelegt werden konnte. ישב wird ja von den Städten selbst gebraucht: לא תשב לנצח von Babylon (Jes. 13, 20), פרזות תשב ירושלם (Secharja 2, 8) und sonst. נטה לשבת ער: er neigte ab, für Ors Wohnen. ונשען לגבול מואב: von da an fließt er längs der Grenze Moabs.

16. Von dort zum Brunnen hin. Es ist dies der Brunnen, von welchem Gott Moses gesagt hatte: Versammle das Volk, ich gebe ihnen Wasser.

17. Damals sang Jisrael diesen Gesang: Steig wieder herauf, Brunnen, wettsinget ihm.

18. Bist ja der Brunnen, den Fürsten gegraben, den Edle des Volkes gehöhlt mit dem Gesetzesgriffel an ihren Stäben! Und aus der Wüste ward er wieder gegeben.

19. Und von der Wiedergabe ein Gottesstrom und vom Gottesstrom Höhen hinan.

20. Und von Höhen ins Thal, das im Felde Moabs, den Höhengipfel hinan, und schaut nun heraus auf der Öde Plan.

21. Da schickte Jisrael Boten zu Sichon, König der Emoriten:

22. Lasse mich durch dein Land ziehen, wir wollen nicht in Feld und in Weinberg ablenken, wollen Brunnenwasser nicht trinken, in dem Königswege wollen wir gehen, bis wir dein Gebiet durchzogen haben.

16. וּמִשָּׁם בְּאֵרָה הִוא הַבְּאֵר אֲשֶׁר
אָמַר יְהוָה לְמֹשֶׁה אֱסֹף אֶת־הָעָם
וְאֶתְּנָה לָהֶם מָיִם: ס

17. אָז יָשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת־הַשִּׁירָה
הַזֹּאת עֲלִי בְאֵר עֱנוּ־לָהּ:

18. בְּאֵר חָפָרוּהָ שָׂרִים כָּרוּהָ
נְדִיבֵי הָעָם בְּמְחֹקֵק בְּמִשְׁעַנֹתָם
וּמִמִּדְבָּר מַתָּנָה:

19. וּמִמַּתָּנָה נַחֲלִיאֵל וּמִנַּחֲלִיאֵל
בָּמוֹת:

20. וּמִבָּמוֹת הַגַּיְא אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה
מוֹאָב רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְנִשְׁקָפָה עַל־
פְּנֵי הַיְשִׁימֹן: פ

שביעי (רביעי.) 21. וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל
מַלְאָכִים אֶל־סִיחֹן מֶלֶךְ־הָאֱמֹרִי
לֵאמֹר:

22. אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ לֹא נַטֶּה
בְשָׂדֶה וּבְכֶרֶם לֹא נִשְׁתֶּה מֵי בְאֵר
בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ עַד אֲשֶׁר־נַעֲבֹר
גְּבֻלֶךָ:

V. 16. ומשם בארה. Entweder: der Arnon fließt von dort zum Brunnen hin, oder: von dort kommt man zum Brunnen. הוא הבאר. Der Ort wurde באר, Brunnen, genannt, weil dort ihnen der Brunnen wieder gegeben ward, den sie vor vierzig Jahren vom Choreb her erhielten (2. B. M. Kap. 1, 7) und der ihnen mit Mirjams Tod entschwunden war, oder wahrscheinlicher, weil dort der Brunnen zur Ruhe kam, den sie erhalten und wieder erhalten und der sie bis dahin begleitet. באר wäre dann der Name des Gipfels, von welchem V. 20 spricht.

V. 17. אז ישיר, damals, als ihnen der Brunnen wieder gegeben werden sollte. עלי באר, das Volk rief ihn wieder herauf aus der Tiefe, ענו לה, es ist ein Brunnen, den man mit Wettgesang aus seiner Tiefe heben kann; wie er geistig entstanden, horcht er auch auf den ihn wieder weckenden Ruf.

VV. 18—20. באר חפרוה, ist ja ein Brunnen, der nicht mit mechanischem Werkzeug von mechanischen Werkleuten gegraben worden. Fürsten und Edle des Volkes — Mosche וקני העם (siehe 2. B. M. daselbst) — hatten ihn mit dem geistigen Griffel ihrer Gesetzesstäbe geschaffen. Vom Choreb, dem Berge des Gesetzes, war er ihnen

23. וְלֹא־נָתַן סִיחֹן אֶת־יִשְׂרָאֵל עֲבֹר בִּגְבֻלוֹ וַיֶּאֱסֹף סִיחֹן אֶת־כָּל־עַמּוֹ וַיֵּצֵא לִקְרַאת יִשְׂרָאֵל הַמִּדְבָּרָה וַיָּבֹא יָהְצָה וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל׃

23. Aber Sichon gestattete Jisrael nicht durch sein Gebiet zu ziehen. Sichon sammelte all sein Volk, ging Jisrael der Wüste zu entgegen, kam nach Jahza und griff Jisrael an.

24. וַיַּכֻּהוּ יִשְׂרָאֵל לְפִי־חָרֶב וַיִּירַשׁ אֶת־אַרְצוֹ מֵאַרְנֹן עַד־יַבֹּק עַד־בְּנֵי עַמּוֹן כִּי עַז גְּבוּל בְּנֵי עַמּוֹן׃

24. Da schlug ihn Jisrael mit des Schwertes Schärfe, nahm sein Land in Besitz vom Arnon bis zum Jabbok bis zu den Söhnen Ammon, denn dies Gebiet der Söhne Ammon war fest.

25. וַיִּקַּח יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל־הֶעָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּכָל־עָרֵי הָאֱמֹרִי בְּחֶשְׁבּוֹן וּבְכָל־בְּנֹתֶיהָ׃

25. Jisrael nahm alle diese Städte und Jisrael ließ sich in allen Städten der Emoriten nieder, in Cheschbon und in allen seinen Töchterstädten.

26. כִּי חֶשְׁבּוֹן עִיר סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי הוּא וְהוּא נִלְחַם בְּמֶלֶךְ מוֹאָב הָרִאשׁוֹן וַיִּקַּח אֶת־כָּל־אַרְצוֹ מִיָּדוֹ עַד־אַרְנֹן׃

26. Denn Cheschbon war damals eine Stadt Sichons, des Königs des Emoriters. Er hatte den früheren König von Moab mit Krieg überzogen, und hatte sein ganzes Land bis zum Arnon aus seiner Gewalt genommen.

27. עַל־כֵּן יֹאמְרוּ הַמֹּשְׁלִים בָּאוּ חֶשְׁבּוֹן תִּבָּנֶה וְתִכּוֹנֵן עִיר סִיחֹן׃

27. Darum sagen die Spruchredner: Gehet einmal hin nach Cheschbon! Es wird nun als Sichons Stadt gebaut und neu gegründet.

---

geworden (siehe daselbst). וממדבר מתנה, und nun ward er ihnen aus der Wüste zum zweitenmale geschenkt und ward zu einem Gottesstrom und begleitete sie Höhen hinan, Thäler hinab, in das Moabfeldthal hinein und endlich einen Höhengipfel hinauf und schaut nun von dort auf den Wüstenplan hinab, den er durchwandert — dort, ראש הפסגה kam er zur Ruhe. Fortan bedurften sie des Wunderbrunnens nicht mehr. Sie betraten bewohntes Land und nahmen es in Besitz, wie sofort berichtet wird.

V. 24. מארנון עד יבק, vom Arnon bis zum Jabbok im Norden und dem Gebiete der בני עמון im Osten. כי עז גבול בני עמון: wie gleich weiter entwickelt wird, durften Jisraels Söhne das Gebiet von Cheschbon, das ursprünglich zu Moab gehörte, dem gegenüber jede Feindseligkeit (5. B. M. 2, 8) untersagt war, nur deshalb erobern, weil es zuvor der Macht Sichons erlegen und in dessen Besitz gekommen war. In demselben Verhältnis stand das Gebiet der Söhne Ammon zu Jsrael (daselbst 19). So lange und so weit es Ammon gehörte, war es für Jisrael unantastbar; Sichon hat auch das ostwärts liegende Gebiet erobern wollen, und wäre dies geschehen, so wäre jetzt auch dieses in den Besitz Jsraels übergegangen, allein עז גבול בני עמון, Ammon widerstand dort Sichon, Sichon konnte es nicht erobern, deshalb blieb es auch für Jisrael unantastbar (siehe unten zu V. 30).

V. 26. כי חשבון עיר סיחון siehe zu V. 24. הראשון, der vor ihm König von Cheschbon war.

V. 27. על כן יאמרו המושלים siehe zu V. 14. — המושלים siehe 1. B. M. S. 87. Wer die Geschehnisse der Zeit nicht als Chronikenschreiber, sondern aus dem höheren

28. כִּי־אֵשׁ יָצְאָה מֵחֶשְׁבּוֹן לֶהָבָה מִקִּרְיַת סִיחֹן אָכְלָה עָר מוֹאָב בַּעֲלֵי בָּמוֹת אַרְנֹן׃

28. Denn von Cheschbon ging dann Feuer aus, Flamme aus Sichons Burg, verzehrte Moabs Or, Beherrscher von Arnons Höhen.

29. אוֹי־לְךָ מוֹאָב אָבַדְתָּ עַם־כְּמוֹשׁ נָתַן בָּנָיו פְּלֵיטִם וּבְנֹתָיו בַּשְּׁבִית לְמֶלֶךְ אֱמֹרִי סִיחֹן׃

29. Wehe dir Moab! Du bist verloren, Kemoschs Volk! Er hat seine Söhne Flüchtlinge werden und seine Töchter in die Gefangenschaft kommen lassen, dem Könige des Emori Sichon.

30. וַנִּירֵם אָבַד חֶשְׁבּוֹן עַד־דִּיבֹן וַנָּשֵׁם עַד־נֹפַח אֲשֶׁר עַד־מֵידְבָא׃

30. Und umwarfen wir sie, verloren ging Cheschbon bis Dibon, bis Nofach, das bis Medwa reicht, verwüsteten wir!

31. וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ הָאֱמֹרִי׃

31. Jisrael ließ sich im Lande des Emoriten nieder.

Gesichtspunkte auffaßt und veranschaulicht, von welchem aus das einzelne Ereignis in der Allgemeinheit der in ihm sich vollziehenden weltgeschichtlichen Gottesgesetze zum Ausspruch kommt, dessen Geschichtswort ist das wahrhaftigste משל. באו חשבון, gehet hin, ihr alle, denen die Lehre von der dynastischen Vergänglichkeit und von dem Wechsel der auf Macht und auf Götterwahn gestützten Macht not thut, sehet, wie das bis dahin moabitisch stolze Cheschbon ausgebaut und befestigt umwandelt wird zu einer Sichonsstadt, ja zu einer Sichonsburg (V. 28), von der aus er die Eroberung eines großen Teils des übrigen moabitischen Gebietes vollbringt!

V. 28. כי אש יצאה וגו׳, denn eben das Kriegesfeuer, dem das ganze frühere von Moab vom Jabbok bis zum Arnon beherrschte Gebiet zur Beute fiel, hatte seinen Herd in dem zur Sichonsburg umwandelten moabitischen Cheschbon. בעלי במות ארנון ist entweder Attribut von מואב als bisherigem Herrn der Arnonhöhen oder von אש und להבה, dem nunmehrigen Beherrscher.

V. 29. אוי לך וגו׳, in dieser Niederlage hatte sich die Ohnmacht Moabs und seiner Nationalgottheit gezeigt. Subjekt zu נתן ist כמוש.

V. 30. ונירם: und nun kamen wir und warfen sie! ונירם Futur קל von ירה mit Waw konversiv. Das Suffix hätte normal וניֵרם heißen sollen. Allein wir finden das Futur mit der Suffixform des Präteritum, z. B. ילבשם הכהן 2. B. M. 29, 30. Wir haben dort den Grund dieser scheinbaren Anomalie in der Absicht zu finden geglaubt, in dem Zukünftigen eine wesentliche Beziehung zu etwas Vergangenem hervortreten zu lassen. Wenn nun hier dem bereits zur historischen Vergangenheit umwandelten Futur noch durch die Suffixform des Präteritum der Begriff der Vergangenheit noch prägnanter aufgedrückt ist, so dürfte es damit in ein eigentliches Plusquamperfektum umwandelt sein und nicht heißen: nun warfen wir sie, sondern: und wir hatten sie geworfen, d. h. und im Grunde war es nicht Sichon, sondern wir, die Moabs Niederwerfung bewirkt haben. Sichon war nur ein Werkzeug für uns, er warf Moab nieder, damit wir sein Land in Besitz nehmen konnten. Ja, es kann sogar das Suffix ם sich auf Sichon beziehen und ירה in seiner eigentlichen Bedeutung: Pfeilschleudern zu nehmen sein, wir schleuderten Sichon auf Moab, Sichon war unser Pfeil. In diesem Sinne wäre dann auch:

32. וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה לְרַגֵּל אֶת־ יַעְזֵר וַיִּלְכְּדוּ בְנֹתֶיהָ וַיּוֹרֶשׁ אֶת־ * הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר־שָׁם׃

32. Mosche aber entsendete, Jaaser auszukundschaften, da nahmen sie dessen Töchterstädte ein, und er vertrieb den Emoriten, welcher dort wohnte.

33. וַיִּפְנוּ וַיַּעֲלוּ דֶּרֶךְ הַבָּשָׁן וַיֵּצֵא עוֹג מֶלֶךְ־הַבָּשָׁן לִקְרָאתָם הוּא וְכָל־ עַמּוֹ לַמִּלְחָמָה אֶדְרֶעִי׃

33. Sie wendeten sich sodann und zogen den Weg nach dem Baschan hinauf, da zog ihnen Og, der König des Baschan entgegen, er und sein ganzes Volk zum Kriege nach Edreï.

מפטיר. 34. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אַל־תִּירָא אֹתוֹ כִּי בְיָדְךָ נָתַתִּי אֹתוֹ וְאֶת־כָּל־עַמּוֹ וְאֶת־אַרְצוֹ וְעָשִׂיתָ לּוֹ כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְסִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן׃

34. Da sprach Gott zu Mosche: Fürchte ihn nicht, denn in deine Hand habe ich ihn und sein ganzes Volk und sein Land gegeben, verfahre mit ihm, wie du mit Sichon, dem Könige des Emoriters gethan, der in Cheschbon residierte.

35. וַיַּכּוּ אֹתוֹ וְאֶת־בָּנָיו וְאֶת־כָּל־ עַמּוֹ עַד־בִּלְתִּי הִשְׁאִיר־לוֹ שָׂרִיד וַיִּירְשׁוּ אֶת־אַרְצוֹ׃

35. Sie schlugen ihn und seine Söhne und sein ganzes Volk, so daß man von ihm keinen übrig ließ, und sie nahmen sein Land in Besitz.

כב 1. וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּחֲנוּ בְּעַרְבוֹת מוֹאָב מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃ ס

Kap. 22. V. 1. Darauf zogen Israels Söhne und lagerten in den Öden Moabs, jenseits des Jordans von Jericho.

---

ganz regelmäßig נשה von הפעיל mit Suffix, wie ישיא מות עלימו (Ps. 55, 16) Gott setze den Tod zum Schuldeinforderer über sie. So hier: und wir machten sie zu unseren Schuldeinfordereren. Sichon hat gleichsam für uns einkassiert. Sonst kann es auch שמם von הפעיל sein, wie אם לא יָשִׂים עליהם נוהם (Jeremija 49, 20), also: wir verwüsteten.

Diese Thatsache, daß Sichons Eroberungen Israel zu gute kamen, welches sonst die Länderteile in den Händen ihrer früheren Besitzer nicht hätte antasten dürfen, wird Chulin 60 b in den Satz gefaßt: עמון ומואב טיהרו בסיחון, Ammons und Moabs Gebiet wurden durch Sichon Israel zugänglich. Es ist da Ammon neben Moab genannt, obgleich es oben hieß: כי עז גבול בני עמון; denn in der That war in dem durch Israel Sichon abgenommenen Gebiete auch ein Teil eines früher zu Ammon gehörigen Gebietes einbegriffen, das Sichon ebenfalls erobert hatte, wie aus Josua 13, 25 u. 27 und Richter 11, 13 erhellt, aus welcher letzteren Stelle sich ergiebt, daß in dem vom Arnon bis zum Jabbok nunmehr Israel zugefallenen Gebiete frühere ammonitische Besitzteile mitbegriffen waren, und kann sich demnach das עז גבול עמון nur auf das Gebiet beziehen, das noch in Händen Ammons geblieben war, weil es von Sichon nicht erobert werden konnte (siehe Raschi zu Chulin daselbst).

V. 32. וישלח משה. Nach Josua 13, 25 scheint dies eben das früher zu Ammon gehörige Gebiet gewesen zu sein.

V. 33. ויפנו ויעלו דרך הבשן: nordwärts.

Kap. 22. V. 1. לירדן ירחו ירדן ירחו ist der Jericho gegenüber fließende Jordan. So auch ת"א: לירדנא דיריחא.

2. וַיַּרְא בָּלָק בֶּן־צִפּוֹר אֵת כָּל־
אֲשֶׁר־עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לָאֱמֹרִי:

3. וַיָּגָר מוֹאָב מִפְּנֵי הָעָם מְאֹד
כִּי רַב־הוּא וַיָּקָץ מוֹאָב מִפְּנֵי בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל:

4. וַיֹּאמֶר מוֹאָב אֶל־זִקְנֵי מִדְיָן
עַתָּה יְלַחֲכוּ הַקָּהָל אֶת־כָּל־סְבִיבֹתֵינוּ
כִּלְחֵךְ הַשּׁוֹר אֵת יֶרֶק הַשָּׂדֶה וּבָלָק
בֶּן־צִפּוֹר מֶלֶךְ לְמוֹאָב בָּעֵת הַהִוא:

2. Als Balak, Sohn Zippors, alles sah, was Jisrael an den Emoriten vollbracht hatte, —

3. und Moab ungemein angst wurde vor dem Volke, weil es so großmächtig wäre und Moab alles andere widerwärtig fand vor der Gegenwart der Söhne Jisraels,

4. und Moab schon zu den Ältesten von Midjan hatte sagen lassen: Jetzt wird diese vereinigte Menge unsere ganze Umgebung aufschlucken, wie der Ochse das Kraut des Feldes aufschluckt — und Balak, Sohn Zippors, war doch König für Moab in jener Zeit! —

בלק.

V. 2. וירא בלק בן צפור (siehe zu V. 4). — לאמורי: den von Sichon und Og beherrschten Völkerschaften, auch Ogs Gebiet gehörte zu Emori (siehe 5. B. M. 3, 8).

V. 3. ויגר מואב. Es war im vorigen Verse Balak nur ganz individuell und nicht als König von Moab bezeichnet, es kann daher hier Moab nicht als eine Umschreibung für Balak den König sein, sondern ויגר מואב ist Fortsetzung dessen, was Balak wahrgenommen hatte. Er hatte Sichon und Ogs Niederlage gesehen und auch gesehen, welche Wirkung diese Ereignisse auf Moab gehabt. Diese Wirkung war ויגר מואב und ויקץ מואב, ויגר: es faßte sie eine solche Angst, daß sie völlig haltlos wurden, den Boden unter ihren Füßen verloren (siehe 1. B. M. S. 442), wie es treffend im מ"ר ausgedrückt ist, sie sahen sich schon als גָּרִים im eigenen Lande an, das Land gehörte ihnen schon nicht mehr, sie sahen es schon in Israels Händen, und diese Angst ergriff sie: מפני העם כי רב הוא vor Israel als einem Volke, das sich so übermächtig erwiesen. רב ist keineswegs nur zahlreich, es ist auch Ausdruck der Macht. קרית מלך רב (Ps. 48, 3) וישלח להם מושיע ורב והצילם (Jes. 19, 20 und sonst). Und in der That, sie hatten Grund dazu. War doch Sichon, das Moab niedergeworfen hatte, selbst Israel erlegen! ויקץ מואב מפני בני ישראל (siehe zu 2. B. M. 1, 12), und es ging ihnen eine Ahnung davon auf, daß in diesem Volke, diesen בני ישראל, diesen „Israeliten", ein Moment wirksam sein müsse, dem gegenüber alles andere, was Macht und Größe bedeutet, seine Bedeutung verlor. קוץ, der höchste Grad der Verachtung, sie bekamen Ekel, es ward ihnen alles, was sie bei sich sahen, verächtlich, ja widerwärtig מפני בני ישראל, vor dem Dasein der Söhne Israels.

V. 4. ויאמר מואב אל זקני מדין und diese Gesinnung hatte sich bereits bethätigt: Moab, das Volk mit Umgehung seines Königs, hatte zu den Ältesten des midjanitischen Volkes, also ebenfalls nicht an dessen Könige, deren sie fünf hatten (4. B. M. 31, 8), geschickt und hatte ihnen seine Befürchtungen mitgeteilt. Da Sichon und Og, die gewaltigsten Könige der Zeit, Israel gegenüber völlig ohnmächtig sich erwiesen hatten, hatte die Königsmacht als Verteidigerin der Selbständigkeit ihres Volkes einen ernsten Stoß in dem Vertrauen der Völker erhalten, und von Volk zu Volk, mit Umgehung der Könige

5. Da schickte er Boten zu Bileam, Sohn Beors nach Pethor, welches am Strome liegt, in das Land seiner Volks-

5. וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־בִּלְעָם בֶּן־ בְּעוֹר פְּתוֹרָה אֲשֶׁר עַל־הַנָּהָר אֶרֶץ

---

ergingen die Mitteilungen und die Einladungen zum gemeinschaftlichen Rate und Handeln. Die Botschaft aber lautete: עתה ילחכו וגו׳. לחך heißt: lecken, auflecken, Wasser oder Staub mit der Zunge auflecken: ילחכו עפר כנחש (Micha 7, 17), המים אשר בתעלה לחכה bildlich vom Feuer (Kön. I. 18, 38). Nun faßt in der That der Ochse das Gras zuerst mit der Zunge, die es umschlingt und abrupft. Man kann also ganz eigentlich sagen: der Ochse leckt das Gras auf und לחך ist hier der treffendste Ausdruck. Der Sinn der Botschaft aber war: so natürlich und mühelos wie der Ochse mit der bloßen Zunge das Gras sich zur Nahrung nimmt, so natürlich und mühelos werden wir alle diesem קהל zur Beute werden. Sie nennen Israel absichtlich nicht עם und nicht גוי, es erscheint ihnen ja noch nicht als ein staatlich gebautes Volk, es fehlt ihm ja noch der Boden, nach gewöhnlicher Anschauung die unerläßliche Vorbedingung jedes volkstümlichen Wesens. Gleichwohl war es ihnen קהל, ein durch ein ihnen unbekanntes Moment vereinigtes Gemeinwesen. את כל סביבתנו, nicht nur uns, denen es jetzt gegenüber lagert, und die wir zunächst bedroht sind, sondern auch alle unsere Nachbargebiete. Warum sie gerade nach Midjan diese Botschaft gesandt, die ihnen doch ferner lagen, und nicht nach Edom, jenen nächsten Nachbarn, dürfte zweifelhaft sein. Vielleicht eben weil Midjan Egypten und insbesondere der Wüste, diesem langjährigen Aufenthalte Israels, näher lag und sie daher bei Midjan eine nähere Bekanntschaft mit dem ihnen rätselhaften Volke voraussetzen und um so eher entsprechenden Rat erwarten konnten. Nach מ״ר, weil sie von Moses Vergangenheit in Midjan wußten und daher dort von seiner Eigentümlichkeit Näheres erfahren zu können hofften.

ובלק בן צפור מלך למואב בעת ההיא. Moabs König, König von Moab heißt entschieden: מלך מואב, nie aber מלך למואב. מלך למואב bedeutet daher die Königsstellung, die jemand für Moab hat oder haben soll, und בלק בן צפור מלך למואב וגו׳ heißt: Balak hatte den Beruf und die Stellung als König für Moab, in dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden ובלק וגו׳: und Balak, Sohn Zippors, war doch König für Moab in dieser Zeit! An ihn hätte das moabitische Volk sich zuerst mit seinen Befürchtungen wenden sollen, für eine solche Zeit war ja vor allem der König König! Indem aber die Angst des Volkes ihn völlig als König ignorierte und er in solcher Zeit nichts als Balak, Sohn Zippors war, wie er V. 2 genannt wird, und nicht als Moabs König, מלך מואב, sich sah, darin erkannte er die ganze Gefährlichkeit der Lage und das motivierte sein ganzes folgendes Verfahren. Israels bloße Gegenwart und die wunderbaren Siege, die ihm vorangingen, hatten bereits einen solchen Zauber über sein Volk geübt, daß es alles Vertrauen in gewöhnliche Völker- und Herrschermacht verloren hatte und von seines Königs Heereskunst nichts gegen Israel erwartete. Dieser Zauber oder die Vorstellung von ihm in den Gemütern des Volkes — gleichviel, ob Balak selbst den Glauben an Zaubermacht teilte oder, wie es scheint (V. 7), selbst eingeweiht war in die Täuschungsgeheimnisse der Kunst, — mußte erst durch eine höhere oder gleiche geheimnißvolle Macht gebrochen sein, ehe er es wagen konnte, ja ehe es ihm auch nur gelingen würde, sein Volk zum Kampfe gegen Israel hinauszuführen.

V. 5. וישלח מלאכים, er sendet daher in die uralte Heimat des gefürchteten Wundervolkes, nach Aram, in die Euphratgegend hin, wo die Wiege der Urväter dieses Volkes gestanden, in das Land des Morgens (Kap. 23, 7), wohin auch aus des Urvaters Haus wieder Sprößlinge versetzt worden waren (1. B. M. 25, 6; siehe daselbst),

בְּנֵי־עַמּוֹ לִקְרֹא־לוֹ לֵאמֹר הִנֵּה עַם יָצָא מִמִּצְרַיִם הִנֵּה כִסָּה אֶת־עֵין הָאָרֶץ וְהוּא יֹשֵׁב מִמֻּלִי׃

6. וְעַתָּה לְכָה־נָּא אָרָה־לִּי אֶת־הָעָם הַזֶּה כִּי־עָצוּם הוּא מִמֶּנִּי אוּלַי אוּכַל נַכֶּה־בּוֹ וַאֲגָרְשֶׁנּוּ מִן־הָאָרֶץ כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר־תְּבָרֵךְ מְבֹרָךְ וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר׃

genossen, um ihn zu sich laden; sie sollten ihm sagen: Siehe, ein Volk ist aus Mizrajim hinangezogen; siehe, es hat bereits das Auge der Erde bedeckt, und es hat sich nun mir gegenüber niedergelassen —:

6. und nun komme doch, fluche mir diesem Volke, denn es ist mir zu mächtig, vielleicht vermag ich dann, daß wir ihm einen Schlag versetzen und ich es aus dem Lande vertreibe, denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet, und wem du fluchst, den trifft Fluch.

---

wo daher mit heidnischem Unwesen und Zauberwahn (Jes. 2, 6) gemischt sich auch reinere monotheistische Gedanken erhalten hatten, so daß dort selbst noch ein Hiob und seine Freunde (Hiob 1, 3) ihre Heimat gehabt haben konnten, dorthin, wohin er auch selbst nach Abstammung gehörte, schickte er zu Bileam, um diesen Völkerseher zu sich zu laden. הנה עם וגו׳ הנה כסה וגו׳. Das wiederholte הנה zeigt, daß mit יצא עם ממצרים ein selbständiger Gedanke zur Erwägung gestellt ist. Daß יצא ממצרים עם, daß eine in Mizrajims Macht und Volkstum politisch und sozial untergegangene Menschenmasse aus Mizrajim als sozialeinheitliches Volk zur Freiheit und Selbständigkeit hinausziehen konnte, kennzeichnet dieses Volk als ein Unikum, auf dessen bewirkende Ursache dein Sinn gerichtet sein möge, wenn du der Erreichung meines Zweckes dienen willst! — הנה כסה את עין הארץ (vergl. 2. B. M. 10, 5). Da das folgende והוא יושב ממלי notwendig eine räumliche und somit auch eine Zahlbeschränkung einschließt, so kann das כסה את עין הארץ nicht wohl eine seine Anzahl vergegenwärtigende Hyperbel sein sollen. Vielmehr dürfte es seine bereits bewiesene Machtgröße und somit das veranschaulichen sollen, was von ihm noch in der Zukunft zu erwarten steht. Es hat schon das Auge der Erde bedeckt, d. h. soweit unser Gedankenblick reicht, hat es sich bereits aller uns nahe liegenden Länder bemächtigt. Wohin wir unsere Augen richten, sehen wir nicht mehr die alten Staaten, sondern es: והוא יושב ממלי ist keine drohende Stellung. Es dürfte daher wohl sagen sollen: es ist zweifelhaft, ob es mich angreifen wird, allein seine Nähe beängstigt mich, ist mir zuwider, und ich habe jetzt, wenn es mir gelänge, die beste Gelegenheit, im Interesse des Allgemeinen ihm entgegen zu treten.

V. 6. ועתה לכה נא ארה לי וגו׳, vernichte den inneren Lebenskeim dieses Volkes, treffe es vernichtend in seinem Innern (siehe 1. B. M. S. 187). כי עצום הוא ממני, denn es lediglich durch meine äußere Macht zu besiegen, dazu bin ich zu schwach. נַכֶּה könnte Infinitiv vom פיעל sein, wie נָכֹה, נְכֵה (2. B. M. 9, 31 u. 32) vom פועל. Allein regelmäßig müßte es dann נַכֵּה heißen. נַכֶּה ist vielmehr Futur, הפעיל, und heißt es daher wohl: vielleicht werde ich es dann vermögen, das wir, ich und mein Volk (Raschi), oder daß wir, ich und du, נכה בו. Einen Feind im Kriege schlagen, besiegen, wird nur mit dem Akkusativ konstruiert, נכה ב־ נכה אותו heißt wohl nur, ihm einen Schlag versetzen, ihm eine Niederlage beibringen, ואגרשנו מן הארץ, nicht, daß es durch uns vernichtet, sondern nur in andere Gegenden hin vertrieben werde. Selbst mit Bileams Beihülfe wagt Balak nicht, von einer gänzlichen Vernichtung zu sprechen.

7. וַיֵּלְכוּ זִקְנֵי מוֹאָב וְזִקְנֵי מִדְיָן וְקֶסָמִים בְּיָדָם וַיָּבֹאוּ אֶל־בִּלְעָם וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו דִּבְרֵי בָלָק׃

7. Da gingen die Ältesten Moabs und die Ältesten Midjans und Zaubermittel in ihrer Hand, kamen zu Bileam und sprachen zu ihm die Worte Balaks.

8. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם לִינוּ פֹה הַלַּיְלָה וַהֲשִׁבֹתִי אֶתְכֶם דָּבָר כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר יְהוָה אֵלָי וַיֵּשְׁבוּ שָׂרֵי־מוֹאָב עִם־בִּלְעָם׃

8. Da sagte er zu ihnen: Verweilet hier über Nacht, dann werde ich euch Antwort geben, wie Gott zu mir sprechen wird. Es blieben die Fürsten Moabs bei Bileam.

V. 7. זקני מואב וזקני מדין. Balak wählte zu seinen Gesandten nicht königliche, dem Volke fernstehende Diener vom höchsten Range, sondern, dem Zwecke seiner Sendung gemäß, solche Herren, die dem Volke nahe waren und dessen Vertrauen besaßen, die es als seine זקנים, als seine Ratgeber verehrte. Es mußte ihm ja daran liegen, daß der ganze Vorgang die möglichste Publizität im Volke erlange. זקני מדין, mit denen das Volk sich bereits in Beratung gesetzt (V. 4) schlossen sich der Gesandtschaft an.

וקסמים בידם. Wir haben bereits 1. B. M. S. 174 den wahrscheinlichen Zusammenhang von קסם und גזם bemerkt, wonach קסם eine über das Natürliche und Mögliche hinausgehende Einwirkung bedeutete. In dem Worte selbst läge dann zugleich das Vorgebliche. Es ist eben גזמא. In bei weitem den meisten Stellen, in welchen קסם vorkommt, hat es nicht die Bewirkung eines Erfolges, sondern die Kunde des Zukünftigen, insbesondere die Entscheidung über das Unternehmen oder Nichtunternehmen eines Vorhabens zur Absicht. So zu Ezech. 21, 26 ꝛc. Die קסמים hier sollen also noch nicht die Bewirkung des Fluches vermitteln. Ohnehin hätte sie dann Bileam nicht in Aram, sondern in Moab gebraucht. Sondern es wurde wohl vorausgesetzt, daß er ihrer bedurfte, um sich überhaupt für oder wider das Unternehmen zu entscheiden. Auffallend ist nur, daß die Boten die Zaubermittel mitnehmen. Sie gingen ja zu einem קוסם (Josua 13, 22) und durften ja voraussetzen, daß der das nötige Zeug zum Handwerk besitze. Vielleicht gehörte es mit zum Handwerk, daß derjenige, in dessen Interesse eine Orakelentscheidung erzielt werden sollte, etwas von dem Seinigen dazu herzugeben hatte.

V. 8. ויאמר וגו׳ כאשר ידבר ד׳ אלי. Wie schon zu Abrahams Zeit mitten in einer polytheistischen Welt es noch einen Malki Zedek gab, der Priester des höchsten Gottes war, welcher den Abrahamiden wieder der Einzige ward, wie Hiob und seine Freunde durchaus als reine Verehrer dieses Einzigen erscheinen, so sehen wir auch Bileam nur im Dienste dieses Einzigen sich begreifen und nennen. Bildet doch überhaupt die monotheistische Wahrheit im Gegensatz zum polytheistischen Wahn nicht das Eigentliche, geschweige das Ganze des Charakteristischen des Judentums. Vielmehr ist dies die monotheistische Wahrheit mit ihrer vollen Konsequenz fürs menschliche Leben: die Gotteinheit mit der Lebenseinheit durch Sein Gesetz. Weit ab aber selbst von einem Malki Zedek, weit ab von einem Hiob und seinen Genossen erscheint Bileams monotheistische geistige Höhe sittlich getrübt. Seine hohe, Gott nahe geistige Begabung steht im Dienste seiner Selbstsucht und stellt sich in den Dienst der irdischen Hoheiten und Mächte und ihrer niedrigsten Begehren. Willst du den Unterschied sehen zwischen den Propheten Israels und den Männern prophetischen Geistes der Völker, spricht der Weisen Wort, so vergleiche einen Bileam mit einem Jesaias, einem Jeremias, einem Ezechiel und deren Genossen. Israels Propheten warnen als Gotteswächter die Völker vor Versündigungen, Bileam rät zu sittlicher Verführung, um Menschen ins Verderben zu locken (Kap. 25).

9. וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמֶר מִי הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה עִמָּךְ׃

10. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־הָאֱלֹהִים בָּלָק בֶּן־צִפֹּר מֶלֶךְ מוֹאָב שָׁלַח אֵלָי׃

11. הִנֵּה הָעָם הַיֹּצֵא מִמִּצְרַיִם וַיְכַס אֶת־עֵין הָאָרֶץ עַתָּה לְכָה קָבָה־לִּי אֹתוֹ אוּלַי אוּכַל לְהִלָּחֶם בּוֹ וְגֵרַשְׁתִּיו׃

9. Da trat Gott zu Bileam ein und sprach: Wer sind diese Leute bei dir?

10. Bileam sprach zu Gott: Balak, Sohn Zippors, König von Moab, hat zu mir geschickt:

11. Siehe, da ist das Volk, das aus Mizrajim gezogen und bereits das Auge der Erde bedeckt, nun, komme doch, verfluche es mir, vielleicht vermag ich dann es zu bekriegen, und werde es vertreiben.

Israels Prophetengeist stand im Dienste des Erbarmens über Israel und die Völker, Jesaias Eingeweide zittern wie eine Harfe um Moabs Weh (16, 11), Ezechiel erhebt Klagelied bei Tyrus Fall (Kap. 27), und Bileam — möchte mit seinem Fluch ein ganzes Volk schuldlos verderben. Du kannst ganz eigentlich sagen, dies ganze Bileamskapitel habe den Zweck, das Motiv zu veranschaulichen, weshalb Gott mit dem Erguß seines heiligen Geistes bei den Völkern aufgehört. Bileam war von ihnen und siehe, wozu er seine Geistesgaben mißbraucht (Thanchuma). — וישבו שרי מואב. Die Midjaniten scheinen fortgegangen zu sein. Weil er von Midjan nichts zu erwarten hatte, dürften sie vielleicht bei Bileam nicht mit derselben Rücksicht behandelt worden sein, wie die זקני מואב, in denen er die eigentlichen Gesandten Balaks erblickte und sie daher wie שרי מואב behandelte.

V. 9. ויבא אלקי׳ אל בלעם. ויבא אלקי׳ אל־ kommt nur noch bei Abimelech (1. B. M. 20, 3) und Laban (daselbst 31, 24) vor, denen beiden eine Mitteilung von Gott unerwartet und von einem Vorhaben zurückhaltend kommt. Auch hier ist es durchaus nicht notwendig, daß Bileam diese Gottesanrede erwartet oder auch nur erbeten habe. Das כאשר ידבר ד׳ אלי des vorigen Verses erscheint ganz nur als eine Phrase in Bileams Mund. Wenigstens haben Balaks Boten und insbesondere auch Balak das מאן ד׳ וגו׳ in Bileams Mund als nichts anderes bedeutend aufgefaßt, als: ich will nicht mit euch gehen, mein Ehrgeiz und mein Interesse läßt es noch nicht zu. Sie gehörten sicherlich zu den Wissenden und Täuschenden und nicht zu den Getäuschten und Unwissenden, sie wußten, was die Berufung auf Götterwillen im Munde der im Interesse der Herrscher ihre Kunst übenden Mantik bedeute und daß das מאן ד׳ im Munde eines Bileam gleichbedeutend sei mit מאן בלעם. Geradezu entscheidend aber hierfür scheint uns die fragende Anrede: מי האנשים האלה עמך zu sein. Wenn Bileam in der That hätte auf eine höhere Entscheidung rekurrieren wollen, wenn er sich eine solche von Gott erbeten hätte, die Frage: מי האנשים וגו׳ hätte gar nicht mehr stattfinden können, sie kündigt sich vollständig als eine Bileam selbst ganz unerwartete göttliche Intervention an. Womit er bis jetzt sein Lebelang gespielt und was er seinen Zeitgenossen vorgespiegelt, ward ihm hier mit einemmale unerwartet und, wie es scheint, ebenso unerwünscht zur Wahrheit.

V. 11. קבה לי. Die Wurzel קוב oder קבב in der Bedeutung von fluchen, verwünschen, kommt nur in dieser Geschichte im Munde Bileams und Balaks und zwar in anormaler Form vor. Von קבב hieße es normal: קָבָה oder קָבָה wie רָנוּ ליעקב (Jirmija 31, 7). Von קוב: קוֹבָה. Für קָבָה findet sich keine Analogie. Kap. 23, 8 kommt in

12. וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם לֹא תֵלֵךְ עִמָּהֶם לֹא תָאֹר אֶת־הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא:

12. Da sprach Gott zu Bileam: Gehe nicht mit ihnen! Du wirst dem Volke nicht fluchen, es ist vielmehr gesegnet.

שני (חמישי). 13. וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיֹּאמֶר אֶל־שָׂרֵי בָלָק לְכוּ אֶל־אַרְצְכֶם כִּי מֵאֵן יְהוָה לְהִתְּתִי לַהֲלֹךְ עִמָּכֶם:

13. Bileam stand am Morgen auf und sagte zu den Fürsten Balaks: Gehet zu eurem Lande; denn Gott hat es verweigert, mir zu gestatten, mit euch zu gehen.

14. וַיָּקוּמוּ שָׂרֵי מוֹאָב וַיָּבֹאוּ אֶל־בָּלָק וַיֹּאמְרוּ מֵאֵן בִּלְעָם הֲלֹךְ עִמָּנוּ:

14. Da machten sich die Fürsten Moabs auf und kamen zu Balak und sagten: Bileam hat sich geweigert, mit uns zu gehen.

15. וַיֹּסֶף עוֹד בָּלָק שְׁלֹחַ שָׂרִים רַבִּים וְנִכְבָּדִים מֵאֵלֶּה:

15. Balak fuhr doch noch fort, schickte Fürsten, mehrere und vornehmere als diese.

אֵקֵב in derselben Bedeutung wahrscheinlich die Wurzel נקב vor, die wir bereits 3. B. M. 24, 11 u. 16 in ähnlicher Anwendung finden. Wie נקב: löchern, ein Loch machen heißt, so heißt wahrscheinlich קבב: aushöhlen, und daher קב ein Hohlmaß (Kön. II. 6, 25 und häufig im Talmud). Wenn daher נקב: jemanden mit Worten treffen heißt, so heißt קבב: jemanden mit Worten ganz hohl machen, ihm seinen ganzen Inhalt nehmen, ihn zu einer מץ, zu einer Hülse (Ps. 1, 4), zu einem Schatten machen, und מה אקב לא קבה אל hieße wörtlich: wie kann ich auch nur das kleinste Loch machen, wenn Gott nicht erst eine ganze Höhlung gemacht. Im מ"ר wird קבב als ein höherer Grad von ארר begriffen.

V. 12. לא תאר וגו'. Gehe nicht mit ihnen, denn du wirst den Zweck deiner Reise nicht ausführen. Du wirst diesem Volke nicht fluchen; selbst wenn du es wolltest, werde ich es verhindern; denn es ist gesegnet, das, was dieses Volk zum Volke macht, ist eben das, dem ich die ganze Förderung meiner Waltung zugesagt. Ihm soll selbst in der Vorstellung der Völker nicht der Fluch, sondern der Gottessegen bestimmt sein. Wäre Bileam ein Prophet der Wahrheit gewesen, hätte er wahrheitsgetreu Balaks Gesandten diesen Gottesausspruch mitgeteilt, es wäre ohne die ganze folgende Veranstaltung die Absicht der göttlichen Intervention erreicht gewesen. Es hätte Balak, es hätte Moab und Midjan Veranlassung gefunden, statt die Eroberungsmacht dieses Volkes zu fürchten, das ihm innewohnende sittliche Moment, dem Gott seinen Segen zugesagt, kennen zu lernen und sich mit ihm zu ihrem Heile zu befreunden. Allein

V. 13. ויקם בלעם וגו', Bileam verschweigt ihnen den zweiten Teil, den eigentlichen Kern der göttlichen Warnung, spricht überhaupt von einer Weigerung, מאן ד', was ja ohne weiteres durchblicken läßt, daß auch sein Wunsch sei, dem Volke zu fluchen, allein: מאן ד' להתי להלוך עמכם, Gott findet es für mich nicht anständig, mit euch zu gehen. Waren sie doch nur, wie bemerkt, זקני מואב, nicht שרי מואב, nur Männer aus dem Volke, nicht eigentliche Fürsten.

V. 14. מאן בלעם, siehe V. 8.

V. 15. ויסף עוד בלק. Balak kannte seinen Mann, er ließ sich durch die erste Weigerung nicht von fernerem Versuche abhalten. ויסף עוד בלק bildet einen selbständigen

16. וַיָּבֹאוּ אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמְרוּ לוֹ כֹּה אָמַר בָּלָק בֶּן־צִפּוֹר אַל־נָא תִמָּנַע מֵהֲלֹךְ אֵלָי׃

16. Sie kamen zu Bileam und sagten ihm: So läßt dir Balak, Sohn Zippors, sagen: versage dich doch mir nicht, zu mir zu kommen;

17. כִּי־כַבֵּד אֲכַבְּדְךָ מְאֹד וְכֹל אֲשֶׁר־תֹּאמַר אֵלַי אֶעֱשֶׂה וְלְכָה־נָּא קָבָה לִּי אֶת הָעָם הַזֶּה׃

17. denn ich werde dich ungemein ehren, und alles, was du mir sagen wirst, thun; und komme doch, verfluche mir dieses Volk.

18. וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל־עַבְדֵי בָלָק אִם־יִתֶּן־לִי בָלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת־פִּי יְהוָה אֱלֹהָי לַעֲשׂוֹת קְטַנָּה אוֹ גְדוֹלָה׃

18. Da antwortete Bileam und sprach zu den Dienern Balaks: Wenn mir Balak auch sein Haus voll Silber und Gold geben wird, kann ich doch nicht den Ausspruch Gottes, meines Gottes übertreten, Kleines oder Großes zu thun.

19. וְעַתָּה שְׁבוּ נָא בָזֶה גַּם־אַתֶּם הַלָּיְלָה וְאֵדְעָה מַה־יֹּסֵף יְהוָה דַּבֵּר עִמִּי׃

19. Und nun, bleibet doch auch ihr hier diese Nacht, ich will erfahren, was Gott weiter mit mir sprechen wird.

Satz, daher der satzteilende Accent auf בלק und daher auch das עוד. שלח שרים diesmal schickte er wirkliche Fürsten und zwar in größerer Anzahl und von höherem Range.

VV 16 u. 17. ויבאו וגו׳. מנע das Gegenteil von מנה und מנח zuteilen, gewähren: versagen. אל נא תמנע: versage du mir nicht, וכל אשר תאמר אלי אעשה, sowohl was zur Ausführung meines Vorhabens, als was zur Befriedigung deiner Wünsche dienen mag. ולכה נא, nach der Fassung dieser Sätze, dürften hier zwei Bitten geäußert sein, einmal: auf jeden Fall zu kommen. Durfte doch Balak in der schwankenden Stellung, in welcher er sich seinem Volke gegenüber fühlte, Bileams Weigerung nicht eben als einen Beitrag zur Erhöhung seines Ansehens im Volke betrachten. Und zweitens: seinen Wunsch hinsichtlich der Verwünschung Israels zu erfüllen. War doch Balak gar kein Motiv denkbar, weshalb ein Bileam diese ganz im Bereiche seines Metiers liegende Forderung nicht erfüllen sollte.

V. 18. ויען וגו׳ אל עבדי בלק. Die זקני מואב hatte er den זקני מדין gegenüber als שרים behandelt (V. 8) und sich auch ferner (Verse 13 u. 14) also gegen sie benommen, damit vergab er sich nichts. Im Gegenteil, seine Leutseligkeit durfte ihm das Volk gewinnen, in dessen Mitte er noch aufzutreten hoffte. Die wirklichen שרים von hohem und höchstem Range behandelt er wie עברים, das zeichnet den ganzen Mann: herablassend gegen Niedere, hochmütig gegen Hohe. אם יתן לי בלק מלא ביתו וגו׳. Auch darin zeichnet sich sein Charakter. So sehr er Ehre sucht, so gilt ihm doch Geld mehr als Ehre. Balak hatte in seiner Sendung in keiner Weise auf eine Belohnung in Geld hingedeutet, hatte nur von ungemeiner Ehre und im übrigen von Bereitwilligkeit für alle seine Wünsche gesprochen. Bileam übersetzt aber sogleich die Ehre in Geld, oder meint, wenn ihm selbst die größte Geldesbelohnung würde, so u. s. w. Es ist ihm somit jedenfalls Geld das Höchste. So stellt auch die Charakterschilderung des Bileam in den Worten der Weisen (Aboth V) dessen Habsucht, נפש רחבה, parallel seinem Hochmut, רוח גבוהה, zur Seite.

20. וַיָּבֹא אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם לַיְלָה וַיֹּאמֶר לוֹ אִם־לִקְרֹא לְךָ בָּאוּ הָאֲנָשִׁים קוּם לֵךְ אִתָּם וְאַךְ אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תַּעֲשֶׂה׃

20. Da trat Gott zu Bileam nachts ein und sagte ihm: Wenn dich einzuladen die Männer gekommen sind, so stehe auf, gehe mit ihnen; jedoch das Wort, das ich zu dir sprechen werde, das mußt du vollbringen.

שלישי. 21. וַיָּקָם בִּלְעָם בַּבֹּקֶר וַיַּחֲבֹשׁ אֶת־אֲתֹנוֹ וַיֵּלֶךְ עִם־שָׂרֵי מוֹאָב׃

21. Da stand Bileam am Morgen auf, sattelte seine Eselin und ging mit den Fürsten Moabs.

22. וַיִּחַר־אַף אֱלֹהִים כִּי־הוֹלֵךְ הוּא וַיִּתְיַצַּב מַלְאַךְ יְהוָה בַּדֶּרֶךְ לְשָׂטָן לוֹ וְהוּא רֹכֵב עַל־אֲתֹנוֹ וּשְׁנֵי נְעָרָיו עִמּוֹ׃

22. Da ward Gottes Zorn wach, weil er so seinem Ziele zuging, und es stellte sich ein Engel Gottes in den Weg, ihm zur Hinderung. Er ritt dabei auf seiner Eselin und zwei seiner Leute waren bei ihm.

V. 20. ויבא וגו׳. Wir haben schon zu Verse 16 u. 17 bemerkt, daß Balaks Bitte zwei Punkte betraf: das Kommen auf seine Einladung und den Fluch. Die Erfüllung des ersten Teiles wird ihm gestattet, der zweite Teil, der eigentlich vom Balak beabsichtigte Zweck, war ihm bereits V. 12 bei der ersten Sendung peremtorisch versagt: לא תאור את העם כי ברוך הוא, und ward ihm hier nur noch angedeutet, daß, wenn er gehen werde, er vielmehr Herold des göttlichen Wortes werde sein müssen, das nach der ihm bereits gewordenen Eröffnung, כי ברוך הוא, nichts anderes als Segen sein konnte. Er war somit vollständig darauf vorbereitet, daß, wenn er ginge, sein Gang das gerade Gegenteil von Balaks Absicht herbeiführen werde. Gleichwohl

V. 21. ויקם וגו׳, gleichwohl erhebt sich Bileam am Morgen, sattelt sein Saumtier und geht — stillschweigend — mit Moabs Fürsten. Ohne sie im geringsten aufzuklären, ja stillschweigend auf ihre doppelte Sendung eingehend, geht er mit ihnen. Wie der Verfolg zeigt, Kap. 23, 3 u. 15 und 24, 1 war Bileam selbst nach allem, was er inzwischen erfahren, geschweige denn jetzt, beim Antritt seiner Reise, noch trotz allem der Meinung, es könne ihm doch noch gelingen, den Fluch auszusprechen. So wenig war er selbst bereits von der Wahrheit erfüllt, die er nachher auszusprechen genötigt war, daß לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם (Kap. 23, 19), so sehr war ihm selbst die Reinheit des Gottesgedankens, das Bewußtsein von ר׳, dem einen Einzigen, den er doch so demütig stolz „ר׳ אלקי" nennt, getrübt, so sehr war ihm selbst dieser halb untergegangen in heidnische Göttervorstellung, daß er selbst „Ihn" durch נחשים, durch mantische Magie umstimmend dem eigenen niederen Gelüste gefügig machen, oder in einem Seinem Einfluß sich entziehenden Momente Ihm entschlüpfen zu können vermeinte.

V. 22. ויחר וגו׳ כי הולך הוא, nicht כי הלך, daß er überall mit Balaks Gesandten gegangen. Das Mitgehen war ihm ja gestattet. Allein er hatte sich nicht nur mit ihnen auf die Reise gemacht, הולך הוא er war ein „Gehender", ein seinem Ziele Zustrebender. Er war von dem Dünkel erfüllt, trotz der bestimmten Gotteswarnungen, das von Balak und ihm gewünschte Ziel erreichen zu können, und während schon der Engel, von ihm ungesehen, zu seiner Hinderung in den Weg steht, trabt er noch hochmütig auf „seinem" Saumtier und „zwei" „seiner" Leute zu seiner Bedienung bei ihm! Die königliche Gesandtschaft, die ihn abzuholen gekommen war, hatte gewiß ein Reittier

23. וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה נִצָּב בַּדֶּרֶךְ וְחַרְבּוֹ שְׁלוּפָה בְּיָדוֹ וַתֵּט הָאָתוֹן מִן־הַדֶּרֶךְ וַתֵּלֶךְ בַּשָּׂדֶה וַיַּךְ בִּלְעָם אֶת־הָאָתוֹן לְהַטֹּתָהּ הַדָּרֶךְ׃

23. Die Eselin sah den Engel Gottes im Wege stehend und sein gezogenes Schwert in der Hand, da neigte die Eselin vom Wege ab und ging auf das Feld. Darauf schlug Bileam die Eselin, sie wieder in den Weg zu lenken.

24. וַיַּעֲמֹד מַלְאַךְ יְהוָה בְּמִשְׁעוֹל הַכְּרָמִים גָּדֵר מִזֶּה וְגָדֵר מִזֶּה׃

24. Da stellte sich der Engel Gottes in einen Fußpfad der Weinberge, ein Zaun war hier und ein Zaun war dort.

25. וַתֵּרֶא הָאָתוֹן אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה וַתִּלָּחַץ אֶל־הַקִּיר וַתִּלְחַץ אֶת־רֶגֶל בִּלְעָם אֶל־הַקִּיר וַיֹּסֶף לְהַכֹּתָהּ׃

25. Die Eselin sah den Engel Gottes und drängte sich an die Wand und drängte auch Bileams Fuß an die Wand; da schlug er sie wieder.

26. וַיֹּסֶף מַלְאַךְ־יְהוָה עָבֹר וַיַּעֲמֹד בְּמָקוֹם צָר אֲשֶׁר אֵין־דֶּרֶךְ לִנְטוֹת יָמִין וּשְׂמֹאול׃

26. Der Engel Gottes ging weiter voran und stellte sich an einen engen Ort, wo es keinen Weg gab, rechts oder links auszuweichen.

---

für ihn mitgebracht, und waren dabei gewiß Leute genug zu seiner Bedienung bereit. Aber sein Hochmut gefällt sich darin, auf eigenem Tiere zu reiten — dessen kunstgerechte Sattlung er daher auch am Morgen (V. 21) kavaliermäßig selbst betrieben hatte — und sich nur von „eigenen" Leuten und zwar von „zweien" bedienen zu lassen: Eben dieser Gott und Menschen entgegengewandte Dünkel und Hochmut muß erst auf der Reise gebrochen werden, damit er dann bei Balak sich als gefügiges Organ den Gottesreden darbiete.

Er will Gottes Weltenplan korrigieren und ist blinder als sein eigenes Tier, er will Gottes Widerstand obsiegen und muß dem eigenen Tiere sich fügen, er will ein ganzes Volk mit seinem Worte verderben und muß die Ohnmacht seines Zornes einem Tiere gegenüber gestehen, er will vor Herren und Fürsten stolzieren und wird vor seinen eigenen Leuten zum Gelächter. —

לשטן לו. שטן steht hier in seiner eigentlichen Bedeutung: hindern, in den Weg treten. Es scheint verwandt mit dem rabbinischen סרן, סרנא: Block, das (Peßachim 28 a) auch als den Gang der Gefangenen hindernder Fußblock vorkommt.

V. 23. וחרבו שלופה, שלף siehe 2. B. M. S. 304.

V. 24. במשעול הכרמים. Die Bedeutung der Wurzel שעל ist nicht ganz sicher. Nach unserer Stelle verglichen mit: אם ישפק עפר שמרון לשעלים לכל העם (Kön. I. 20, 16) und מי מדד בשעלו מים (Jes. 40, 12) scheint שעל einen Fuß oder Schritt als Maß zu bedeuten, und משעול ist ein enger Pfad, welchen man nur schrittweise durchgehen kann. Dunkel jedoch bleibt dabei בשעלי שעורים (Jechesk. 13, 19). Vielleicht heißt שועל Fuchs, als Pfadschleicher zwischen Weinbergen, denen eben Füchse so verderblich werden. גדר, umgrenzen, ist verwandt mit כתר: dem umgrenzenden, von allen andern abschließenden Reif: die Krone (vergl. זר von זור).

V. 26. ויוסף וגו' עבור, עבר eigentlich an jemandem vorübergehen, daher auch: an ihm vorbei in die Richtung gehen, der er selbst zu folgen hat.

27. ותרא האתון את־מלאך יהוה וַתִּרְבַּץ תַּחַת בִּלְעָם וַיִּחַר־אַף בִּלְעָם וַיַּךְ אֶת־הָאָתוֹן בַּמַּקֵל׃

27. Als die Eselin den Engel Gottes sah, legte sie sich unter Bileam nieder, da ward Bileams Zorn rege und er schlug die Eselin mit dem Stab.

28. ויפתח יהוה את־פי האתון וַתֹּאמֶר לְבִלְעָם מֶה־עָשִׂיתִי לְךָ כִּי הִכִּיתָנִי זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים׃

28. Da öffnete Gott den Mund der Eselin und sie sagte zu Bileam: Was habe ich dir gethan, daß du mich nun schon dreimal geschlagen hast?

29. ויאמר בלעם לָאָתוֹן כִּי הִתְעַלַּלְתְּ בִּי לוּ יֶשׁ־חֶרֶב בְּיָדִי כִּי עַתָּה הֲרַגְתִּיךְ׃

29. Da sagte Bileam zur Eselin: Weil du dich in Mutwillen an mir geübt! Hätte ich doch ein Schwert in Händen gehabt! ich hätte dich bereits erschlagen.

30. ותאמר האתון אל־בלעם הֲלוֹא אָנֹכִי אָתְנֵךְ אֲשֶׁר רָכַבְתָּ עָלַי מֵעֽוֹדְךָ עַד־הַיּוֹם הַזֶּה הַהַסְכֵּן הִסְכַּנְתִּי לַעֲשׂוֹת לְךָ כֹּה וַיֹּאמֶר לֹא׃

30. Da sagte die Eselin zu Bileam: Bin ich denn nicht deine Eselin, auf welcher du von deinem Dasein bis heute geritten? Pflegte ich denn sonst dir solches zu thun? Er antwortete: Nein.

31. ויגל יהוה את־עיני בלעם וַיַּרְא אֶת־מַלְאַךְ יְהוָה נִצָּב בַּדֶּרֶךְ וְחַרְבּוֹ שְׁלֻפָה בְּיָדוֹ וַיִּקֹּד וַיִּשְׁתַּחוּ לְאַפָּיו׃

31. Da enthüllte Gott Bileams Augen, und er sah den Engel Gottes im Wege stehend und sein gezogenes Schwert in der Hand. Da bückte er sich und warf sich hin vor sein Angesicht.

V. 27. ויחר אף וגו׳. Wäre Bileam nicht so ganz und gar von dem Zwecke seiner Reise und von dem ihm unbezweifelten Gelingen derselben dünkelhaft erfüllt gewesen, es hätte ihm, dem ja sonst auf נחש Horchenden, dieses dreimalige Stocken seiner Wanderung ominös erscheinen und ihn stutzig machen müssen. — במקל. Bis dahin schlug er sie nur mit der Reitgerte, um sie in den rechten Weg zu lenken, jetzt aber mit seinem Stocke in strafendem Zorn.

V. 28. ויפתח וגו׳. In dem Momente, in welchem der Mann gehobenen Geistes-wortes, von Leidenschaft und niederer Begierde umnachtet, dieser geistigen Begabung unwürdig erscheint, gewährt Gott der Tierintelligenz und dem Drange berechtigter Tier-empfindung die Gabe menschlichen Wortes — und bereitet eben damit zugleich den Mann gehobener Menschenrede, wie unwürdig er derselben sich auch gezeigt und wie miß-bräuchlich er sie auch bis jetzt verwendet, auf den Moment vor, wo sein Menschenwort in den Dienst der Gottesrede treten soll und er — widerstrebend — seinen Mund zum Herold göttlicher Wahrheitsverkündigung wird leihen müssen. Der dem Tiere Sprache verleiht, kann auch eines Bileams Mund zum Verkünder Seines Wortes gebrauchen. — רגלים (siehe 2. B. M. zu Kap. 23, 14).

V. 29. כי התעללת בי (siehe 2. B. M. 10, 2).

V. 30. הלא אנכי וגו׳. In מ״ר wird hieran die Bemerkung geknüpft, daß wir uns in Bileam keinen bejahrten Mann vorzustellen haben. Sein Tier war älter als er.

32. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַלְאַךְ יְהוָה עַל־
מָה הִכִּיתָ אֶת־אֲתֹנְךָ זֶה שָׁלֹשׁ רְגָלִים
הִנֵּה אָנֹכִי יָצָאתִי לְשָׂטָן כִּי־יָרַט
הַדֶּרֶךְ לְנֶגְדִּי׃

32. Der Engel Gottes sagte aber zu ihm: Warum hast du deine Eselin nun schon dreimal geschlagen? Siehe, ich war dir zur Hinderung ausgegangen, denn der Weg war zu jäh mir entgegen,

33. וַתִּרְאַנִי הָאָתוֹן וַתֵּט לְפָנַי זֶה
שָׁלֹשׁ רְגָלִים אוּלַי נָטְתָה מִפָּנַי כִּי
עַתָּה גַּם־אֹתְכָה הָרַגְתִּי וְאוֹתָהּ
הֶחֱיֵיתִי׃

33. da sah mich die Eselin und neigte vor mir nun bereits dreimal ab. Vielleicht ist sie aus Furcht vor mir ausgewichen. Denn auch dich hätte ich sonst erschlagen, sie aber hätte ich leben lassen.

34. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־מַלְאַךְ יְהוָה
חָטָאתִי כִּי לֹא יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה נִצָּב

34. Da sagte Bileam zum Engel Gottes: Ich habe gesündigt, denn ich wußte nicht, daß du mir entgegen im

---

Dieses jüngere Alter paßt ganz zu der Leidenschaftlichkeit, die seine Handlungsweise verrät. — ההסכן וגו׳. Wir haben schon zu 1. B. M. 19, 4 bemerkt, wie הסכן auf etwas dauernd seine Achtsamkeit richten bedeutet. Es liegt in diesem Begriff ganz dieselbe Anschauung wie in unserem deutschen Worte „pflegen", daß auch die einem Gegenstande zugewandte dauernde Fürsorge, z. B. Krankenpflege und zugleich auch die der Ausübung einer Thätigkeit dauernd zugewandte Gedanken- und Willensrichtung, die Gewohnheit bedeutet.

V. 32. כי ירט הדרך לנגדי, ירט kommt nicht wieder vor. ועל ידי רשעים יִרְטֵנִי (Job 16, 11) ist der Form nach von רטה. ירט dürfte das verstärkte ירד sein und das Jähe, Abschüssige eines Weges bedeuten. אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגדי wie לנגד ד׳ (Prov. 21, 30). Nicht weil du überhaupt gegangen, — dazu ward dir ja die Erlaubnis — sondern weil du in einer der meinigen entgegengesetzten Absicht den Weg unternommen und du so völlig unbesorgt und sicher zu deinem Ziele zu gelangen gedenkst, wie man auf einem jäh abschüssigen Wege zweifellos nach unten gelangt.

V. 33. אולי נטתה מפני. Es ist uns keine Stelle bekannt, in welcher אולי die Bedeutung von: לולי, wenn nicht, hätte. Es heißt entschieden überall: vielleicht. Es dürfte jedoch zwischen נטה מפני und נטה לפני zu unterscheiden sein. נטה מפני heißt offenbar ein Ausweichen aus Furcht. So: ויסב דוד מפניו פעמים (Sam. I. 18, 11). נטה לפני kann aber auch einfach: aus dem Wege gehen aus Ehrerbietung bedeuten. Der Engel sagt: Warum hast du dein Tier geschlagen? Ich bin schuld, daß es dreimal aus dem Wege abgelenkt. Es hat dies aus Achtung vor mir gethan: ותט לפני. Vielleicht sogar hat es aus Furcht vor mir gethan: אולי נטתה מפני, denn ich hätte dich erschlagen, es freilich hätte ich leben lassen, גם אותכה הרגתי, dieses גם bezieht sich wohl auf Bileams Äußerung: לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך. Du hast deiner Eselin gesagt, daß durch ihr Verfahren ihr der Tod aus deinen Händen gedroht. Daher auch die nachdrückliche hervorhebende Form: אותכה.

V. 34. חטאתי: ich habe aus Unwissenheit gefehlt. ועתה אם רע וגו׳: damit war er endlich in die demütig bescheidene Gesinnung gelangt, die ihm von Anfang an Gott gegenüber gebührt hätte und die Aufgabe, die er nun lösen soll, bedingt.

לְקָרָאתִי בַּדֶּרֶךְ וְעַתָּה אִם־רַע בְּעֵינֶיךָ אָשׁוּבָה לִי׃

35. וַיֹּאמֶר מַלְאַךְ יְהוָה אֶל־בִּלְעָם לֵךְ עִם־הָאֲנָשִׁים וְאֶפֶס אֶת־הַדָּבָר אֲשֶׁר־אֲדַבֵּר אֵלֶיךָ אֹתוֹ תְדַבֵּר וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם־שָׂרֵי בָלָק׃

36. וַיִּשְׁמַע בָּלָק כִּי־בָא בִלְעָם וַיֵּצֵא לִקְרָאתוֹ אֶל־עִיר מוֹאָב אֲשֶׁר עַל־גְּבוּל אַרְנֹן אֲשֶׁר בִּקְצֵה הַגְּבוּל׃

37. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם הֲלֹא שָׁלֹחַ שָׁלַחְתִּי אֵלֶיךָ לִקְרֹא־לָךְ לָמָּה לֹא־הָלַכְתָּ אֵלָי הַאָמְנָם לֹא אוּכַל כַּבֶּדְךָ׃

38. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק הִנֵּה־בָאתִי אֵלֶיךָ עַתָּה הֲיָכֹל אוּכַל דַּבֵּר מְאוּמָה הַדָּבָר אֲשֶׁר יָשִׂים אֱלֹהִים בְּפִי אֹתוֹ אֲדַבֵּר׃

39. רביעי (ששי). וַיֵּלֶךְ בִּלְעָם עִם־בָּלָק וַיָּבֹאוּ קִרְיַת חֻצוֹת׃

Wege ſteheſt. Und nun, wenn es in deinen Augen mißfällig iſt, will ich gerne zurückkehren.

35. Der Engel Gottes ſagte aber zu Bileam: Gehe mit den Männern, jedoch, das Wort, das ich zu dir ſprechen werde, das wirſt du ſprechen müſſen. Da ging Bileam mit Balaks Fürſten.

36. Als Balak hörte, daß Bileam komme, ging er ihm zur Moabsſtadt entgegen, die an der Arnongrenze liegt, welche am äußerſten Ende des Gebietes iſt.

37. Da ſagte Balak zu Bileam: Habe ich denn nicht gebührend zu dir geſchickt, dich einzuladen, warum biſt du nicht zu mir gekommen? Sollte denn in Wahrheit ich dich nicht ehren können?

38. Bileam antwortete Balak: Siehe, ich bin nun zu dir gekommen, werde ich gleichwohl etwas ſprechen können? Das Wort, welches Gott mir in den Mund legen wird, das werde ich ſprechen müſſen.

39. Darauf ging Bileam mit Balak und ſie kamen zu der Straßenburg.

V. 36. אשר בקצה הגבול: er ging ihm ſoweit als nur immer möglich entgegen. Er empfing ihn an dem allererſten Orte, der auf ſeinem Gebiete lag.

V. 37. הלא שלח שלחתי kann nicht das wiederholte Schicken bezeichnen ſollen, er macht ja den Vorwurf darüber, daß Bileam nicht gleich der erſten Sendung Folge geleiſtet habe. Es kann ſich daher nur auf das Nachdrückliche und Gebührende dieſer erſten Sendung beziehen.

V. 39. קרית חצות. Es kommt, wenngleich ſelten, חוצות auch in der Bedeutung von Heerſtraßen, Landſtraßen vor. So wahrſcheinlich: ושלח מים על פני חוצות (Job 5, 10), וחוצות תשים לך בדמשק (Kön. I. 20, 34). Es kann daher קרית חצות eine feſte Stadt bezeichnen, welche einen Centralpunkt bildet, von dem aus nach allen Richtungen Landſtraßen ausgehen. Allein bei weitem entſchiedener iſt die Bedeutung von חוצות als Verkehrsſtraßen einer Stadt, und in dieſem Sinne wird es hier in מ"ר verſtanden; eine gaſſenreiche Stadt, שעשה שווקים של מקח וממכר ועשה לו אטליז להראות לו אוכלוסין לומר ראה מה אלו באין להרוג בני אדם ותינוקות שלא חטאו להן, in eine Stadt voller

40. וַיִּזְבַּח בָּלָק בָּקָר וָצֹאן וַיִּשְׁלַח לְבִלְעָם וְלַשָּׂרִים אֲשֶׁר אִתּוֹ׃

40. Balak schlachtete Rinder und Schafe und schickte es für Bileam und die Fürsten, die bei ihm waren.

41. וַיְהִי בַבֹּקֶר וַיִּקַּח בָּלָק אֶת־בִּלְעָם וַיַּעֲלֵהוּ בָּמוֹת בָּעַל וַיַּרְא מִשָּׁם קְצֵה הָעָם׃

41. Am Morgen nahm Balak Bileam und führte ihn hinan zu den Baalshöhen. Von dort sah er einen Teil des Volkes.

כג 1. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק בְּנֵה־לִי בָזֶה שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וְהָכֵן לִי בָּזֶה שִׁבְעָה פָרִים וְשִׁבְעָה אֵילִים׃

Kap. 23. V. 1. Und Bileam sagte zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und stelle mir hier bereit sieben Stiere und sieben Widder.

2. וַיַּעַשׂ בָּלָק כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בִּלְעָם וַיַּעַל בָּלָק וּבִלְעָם פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃

2. Da that Balak wie Bileam gesprochen hatte, und Balak und Bileam brachten einen Stier und einen Widder auf jeden Altar zum Emporopfer.

3. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם לְבָלָק הְתְיַצֵּב עַל־עֹלָתֶךָ וְאֵלְכָה אוּלַי יִקֶּרֶה יְהוָה לִקְרָאתִי וּדְבַר מַה־יַּרְאֵנִי וְהִגַּדְתִּי לָךְ וַיֵּלֶךְ שֶׁפִי׃

3. Und Bileam sagte zu Balak: Stelle dich hierher bei deinem Emporopfer, ich will hingehen, vielleicht wird Gott sich mir entgegenfügen und davon, was er mich wird erschauen lassen, werde ich das Wort dir mitteilen. Er ging zur Anhöhe.

4. וַיִּקֶר אֱלֹהִים אֶל־בִּלְעָם וַיֹּאמֶר

4. Gott fügte sich zu Bileam, und dieser sagte zu Ihm: Die sieben Altäre

---

Straßen, Märkte, Geschäftsverkehr und Bevölkerung, ihm Moab in der ganzen Blüte seines nationalen Gedeihens zu zeigen, damit ihm die Bedeutung der Volksgröße gegenwärtig sei, um deren Fortbestand es sich handle.

V. 40. ויעש משתה, ויזבח וגו' וישלח וגו', nicht פיעל-Form וישלח drückt nicht gerade eine ehrenvolle Sendung aus; Balak scheint nicht gerade sehr erbaut gewesen zu sein von Bileams Äußerung.

Kap. 23. V. 1. שבעה מזבחות. Durch die Zahl sieben waren die Altäre dem unsichtbaren Einen errichtet, die Stiere und die Widder dem unsichtbaren Einen geweiht (vergl. 1. B. M. 21, 28).

V. 3. על עלתך. Wie bereits zu V. 1 angedeutet, bilden die sieben Opfer einen Begriff. אולי יקרה ד' וגו' (siehe zu 3. B. M. 1, 1). Wörtlich heißt es: Vielleicht wird Gott durch die in unsern Opfern liegende Macht sich mir entgegenbringen lassen. Bileam und Balak war, wie bereits zu Kap. 22, 5 bemerkt, der Gotteinheitgedanke ד' nicht fremd. Allein es war ihnen der Gedanke heidnisch getrübt und sie glaubten durch Opfer einen bannartigen Machteinfluß auf die Gottheit üben zu können. ודבר מה יראני מראה אלקים, eine prophetische Erscheinung, und will ihm das, והגדתי לך, was er sehen wird, in Worten schildern.

V. 4. ויקר וגו'. Gott ließ dem Bileam seine Absicht erreicht werden. Er fügte sich zu Bileam. Und Bileam spricht: die Altäre habe ich dir, dem unsichtbaren

אֵלָיו אֶת־שִׁבְעָת הַמִּזְבְּחֹת וָאַעַל פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃

habe ich geordnet und habe als Emporopfer Stier und Widder auf jeden Altar gebracht.

5. וַיָּשֶׂם יְהוָה דָּבָר בְּפִי בִלְעָם וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶל־בָּלָק וְכֹה תְדַבֵּר׃

5. Da legte Gott ein Wort in Bileams Mund und sagte: Kehre zurück zu Balak und so sollst du sprechen.

6. וַיָּשָׁב אֵלָיו וְהִנֵּה נִצָּב עַל־עֹלָתוֹ הוּא וְכָל־שָׂרֵי מוֹאָב׃

6. Er kam zu ihm zurück, und siehe, er stand noch bei seinem Emporopfer, er und alle Fürsten Moabs.

7. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר מִן־אֲרָם יַנְחֵנִי בָלָק מֶלֶךְ־מוֹאָב מֵהָרֵרֵי־קֶדֶם לְכָה אָרָה־לִּי יַעֲקֹב וּלְכָה זַעֲמָה יִשְׂרָאֵל׃

7. Du hub er seine Spruchrede an und sagte: Von Aram her führt mich Balak, Moabs König, von den Bergen des Ostens: Gehe, fluche mir Jaakob, und gehe, wirf Zorn auf Jisrael.

8. מָה אֶקֹּב לֹא קַבֹּה אֵל וּמָה אֶזְעֹם לֹא זָעַם יְהוָה׃

8. Was kann ich löchern, das Gott nicht gehöhlt? Was mit Zorn treffen, wo Gott nicht gezürnt?

Einen (שבעה) geordnet und Offenbarung über irdisches „Thun und Leiden" (פר ואיל) erbeten.

V. 5. וישם ד' וגו'. Gott gewährte ihm nicht eine Erscheinung, deren Auffassung er sodann in Worte zu kleiden gehabt hätte, sondern er legte ihm die Worte in den Mund, die er zu sprechen hatte.

V. 7. וישא משלו. משל siehe oben Kap. 21, 27 und 1. B. M. S. 87.

מן ארם וגו'. Darin hat Balak selbst bekundet, wie er eine Ahnung davon habe, daß diesem Volke von seinem Ursprunge an ein Eigentümliches innewohne, auf welches zurückzugehen wäre, wenn man über dieses Volk und seine Zukunft sich ein Urteil bilden wolle, hat vor allem darin bekundet, daß dieses Volkes Geschick von dem Gott abhänge, von dem ein Bewußtsein sich noch bei den Weisen Arams erhalten und der von dort her, der eigenen Heimat Balaks, diesem nicht unbekannt geblieben. ארה לי יעקב וגו', nach seiner materiellen Erscheinung ist es: Jakob, das Machtloseste unter allen Völkern, nach dem Göttlichen in ihm und seiner geistigen Bedeutung: Jisrael, die Gottesherrschaft auf Erden ankündigend. Balak will, daß durch Bileams Wort Jakobs Zukunftshoffnung in der Wurzel getroffen werde, es soll ארור, von dem Segensquell abgeschnitten werden, und als Jisrael: זעמה ישראל. Während die anderen Ausdrücke des Zürnens: כעס, אנף, קצף, intransitiv den Gemütszustand des Zürnenden ausdrücken und daher nur mit einer Präposition על־ ב־ konstruiert werden, ist זעם aktiv und hat das Objekt im Akkusativ. העם אשר זעם ד' (Maleachi 1, 4), יזעמוהו לאומים (Prov. 24, 24) u. s. w. Daher auch passiv זעום ד' der von Gottes Zorn Getroffene (daselbst 22, 14). Durch Bileams Wort soll das göttliche Wohlwollen, von welchem Israels Blüte bedingt ist, in das Gegenteil umwandelt werden. ת"א übersetzt es: תריך, das chaldäische גרש, also: machen, daß sein Gott es von sich weise. — זְעָמָה die seltene פוֹעַל-Form, wie: למשופטי (Job 9, 15).

V. 8. מה אקב וגו' (siehe Kap. 22, 11). קבה mit dem weiblichen Zeichen und dem männlichen Laut. Es muß erst durch Gottes Fluch seine Männlichkeit verloren haben, ehe mein Wort ihm etwas anhaben könnte.

9. כִּי־מֵרֹאשׁ צֻרִים אֶרְאֶנּוּ וּמִגְּבָעוֹת אֲשׁוּרֶנּוּ הֵן־עָם לְבָדָד יִשְׁכֹּן וּבַגּוֹיִם לֹא יִתְחַשָּׁב׃

9. Denn von Felsengipfel sehe ich's und von Hügeln schau ich's, das ist ein Volk, gesondert wird es wohnen, und unter die Völker sich nicht rechnen.

10. מִי מָנָה עֲפַר יַעֲקֹב וּמִסְפָּר אֶת־רֹבַע יִשְׂרָאֵל תָּמֹת נַפְשִׁי מוֹת יְשָׁרִים וּתְהִי אַחֲרִיתִי כָּמֹהוּ׃

10. Wer zählt denn den Staub von Jaakob, und die Zahl der tierischen Geburten Jisraels! Sterben möchte ich selber den Tod der Geraden und mein Ende sei wie seines!

11. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם מֶה עָשִׂיתָ לִּי לָקֹב אֹיְבַי לְקַחְתִּיךָ וְהִנֵּה בֵּרַכְתָּ בָרֵךְ׃

11. Da sagte Balak zu Bileam: Was hast du mir gethan! Meine Feinde zu verwünschen habe ich dich geholt, und nun hast du sie gar gesegnet!

12. וַיַּעַן וַיֹּאמֶר הֲלֹא אֵת אֲשֶׁר יָשִׂים יְהוָה בְּפִי אֹתוֹ אֶשְׁמֹר לְדַבֵּר׃

12. Er aber erwiderte: Wahrlich, was Gott mir in den Mund legt, das muß ich gewissenhaft aussprechen.

V. 9. כי מראש צרים וגו׳. Von hohem Standpunkte sehe ich es nahe, von niederem noch ferne. Wie räumlich dem Rundblick aus der Höhe Entfernungen zusammenrücken, so auch zeitlich. Dem höheren, Jahrhunderte zusammenfassenden weltgeschichtlichen Überblick erscheinen Ereignisse nahe, die dem mehr auf dem Boden der Gegenwart sich Umschauenden fern auseinander liegen. שור ist die Fernsicht, die das sieht, was dem Blicke anderer verborgen bleibt (siehe 1. B. M. S. 551). Er sagt: ich sehe dieses Volk in einer wenngleich nicht unmittelbar nahen, doch in der Entwickelung der Zeiten nicht fernen Zukunft, in welcher es das Ideal seiner Bestimmung erreicht haben wird (vergl. Kap. 24, 17).

הן עם לבדד ישכן וגו׳: es wird in einem räumlich umgrenzten Lande, ohne vielen Verkehr mit andern Völkern, seiner „innern" nationalen Aufgabe als „עם", als soziale Volksgesellschaft leben, und wird seine Größe nicht als „גוי" unter den גוים, nicht als durch Macht imponierender „Volkskörper" unter den Völkerindividuen suchen.

V. 10. מי מנה עפר יעקב וגו׳, du, Balak, berechnest die Zahlengröße dieses Volkes, die Anzahl seiner Streiter, nach dieser Schätzung erscheint es dir zu mächtig, und wenn man es in dieser Beziehung schmälern könnte, glaubst du es besiegen zu können, glaubst überhaupt sein Wesen zu treffen, wenn es gelänge, seinem leiblichen Gedeihen Fluch zu bringen: מי מנה עפר יעקב, wer zählt denn, was irdisch ist an Jaakob, ומספר את רבע ישראל, und zählt in Zahl die tierischen Erzeugungen dieses Gottesvolkes (— רבע wie 3. B. M. 19, 19 u. 20, 16 —). Die Konstellation anderer Völker mag sich nach der Anzahl ihrer „Leiber" gestalten, in ihrer Vermehrung mögen andere Völker Gefahr erblicken, aus ihrer Verminderung Hoffnung schöpfen. Anders ist es bei Jakob-Jisrael. Ob sie als „Jakob" winzig an Zahl, als „Jisrael" zahlreich wachsend erscheinen — nicht was עפר ist, und sich — ja der Tier-רביעה ähnlich — physisch-animalisch vermehrt und vermindert, macht ihre Bedeutung, ihr Glück oder Unglück aus. Nicht einmal den leiblichen Tod haben sie zu fürchten, ihr wahres Wesen wird durch den leiblichen Tod nicht erreicht. תמת נפשי וגו׳, sterben möchte ich wie sie, möchte mein Ende dem ihrigen gleich wissen, ihr Sterben ist glückseliger als unser Leben, weil sie ישרים sind, weil sie

חמישי. 13. וַיֹּאמֶר אֵלָיו בָּלָק לְךְ־ נָא אִתִּי אֶל־מָקוֹם אַחֵר אֲשֶׁר תִּרְאֶנּוּ מִשָּׁם אֶפֶס קָצֵהוּ תִרְאֶה וְכֻלּוֹ לֹא תִרְאֶה וְקָבְנוֹ־לִי מִשָּׁם:

13. Da sagte Balak zu ihm: Komme mit mir zu einem anderen Orte, von wo aus du es sehen kannst. Jedoch nur einen Teil von ihm wirst du sehen, ganz wirst du es nicht sehen, und verwünsche es mir von dort.

14. וַיִּקָּחֵהוּ שְׂדֵה צֹפִים אֶל־רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וַיִּבֶן שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וַיַּעַל פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ:

14. Er nahm ihn hin zu dem Felde der Seher, den Gipfel der Anhöhe hinan. Er baute sieben Altäre und brachte als Emporopfer einen Stier und einen Widder auf jeden Altar.

---

der Bestimmung entsprechen, für welche überhaupt Menschen „Menschen" sind, und dieser Bestimmung ohne Abweichung in „gerader" Linie zustreben.

Fassen wir diese erste „Spruchrede" Bileams zusammen, so hatte er damit auf die durchaus spezifische Verschiedenheit Israels von allen anderen völkergeschichtlichen Erscheinungen hinzuweisen und Balak zu sagen, daß dieses Volkes Zukunft durchaus von allen den physisch-materiellen Voraussetzungen unabhängig ist, welche das Gedeihen anderer Völker bedingen, und daher auch von all den schadenden Einflüssen unerreichbar ist, denen die Wohlfahrt anderer Völker erliegen könnte. Indem aber damit sein Wort die Beurteilung der Völkerwohlfahrt überhaupt von dem Prinzipium abhängig macht, aus welchem sie ihr Gedeihen schöpfen, so ist seine Rede ein wahrhaftes משל, ein über den konkreten Einzelfall hinübergehender, an dem konkreten einzelnen die „allgemeingültige" Wahrheit zum Bewußtsein bringender Ausspruch.

VV. 13 u. 14. Balak hatte ihn zuerst zu den במות הבעל hinangeführt, jetzt führte er ihn zu dem שדה צופים, und als auch hier seine Absicht ins Gegenteil ausging, versuchte er es vom ראש הפעור hinab (V. 28). Vergleichen wir die Benennungen dieser drei Standörter unter einander und zu den Reden, die von ihnen aus Balak als Erwiderung auf sein Verlangen hören mußte, so dürfte Balak mit jeder dieser Örtlichkeiten und ihrem Wechsel Bileam immer einen besonderen Gesichtspunkt angegeben haben, von welchem aus er die Verwünschung des Volkes versuchen sollte, und daher nach jedem mißlungenen Versuche immer mit dem Standpunkt wechselte.

בעל, צופים, פעור, das dürften überhaupt die drei mächtigsten Potenzen sein, welche in der Anschauung eines Balak über das Wohl und Weh der Nationen entscheiden.

בעל: Baal erscheint als die allgemeinste kanaanitische Gottheit, die höchste „Naturgewalt", unter deren Einfluß alles physische Gedeihen und Blühen materieller Wohlfahrt stand. Nach Aboda Sara Jeruschalmi III, 6 רב חמא בר גוריון בשם רב וכו' war er in der Darstellung identisch mit dem Phallus, dem Symbol der zeugenden Naturkraft (auch Name und Begriff בעל פעל Phal dürfte identisch sein). Die erste Bedingung nationaler Zukunft war nach Balaks Anschauung die Gunst des „Baal", die Gunst der über materielles Wachsen und Verkümmern entscheidenden Naturgewalt, und indem er Bileam zu den Baalsanhöhen führte, stellte er ihm die Frage: wie steht dieses Volk von seiner materiellen Seite zu der Gunst der hierüber gebietenden Göttermacht, kann es von dieser Seite nicht in seinem Gedeihen gehemmt werden? Nachdem Bileam ihm diese Frage verneint hatte, weil eine unter Baals Einfluß gedeihende „עפר- und רביעה"-Größe überhaupt nicht zu den Grundbedingungen jüdisch-nationaler Existenz zähle, führte

15. וַיֹּאמֶר אֶל־בָּלָק הִתְיַצֵּב כֹּה עַל־עֹלָתֶךָ וְאָנֹכִי אֵקָרֶה כֹּה׃

15. Und er sagte zu Balak: Stelle dich hierher bei deinem Emporopfer und ich will mich dorthin der Fügung hingeben.

16. וַיִּקָּר יְהוָה אֶל־בִּלְעָם וַיָּשֶׂם דָּבָר בְּפִיו וַיֹּאמֶר שׁוּב אֶל־בָּלָק וְכֹה תְדַבֵּר׃

16. Da fügte Gott sich zu Bileam und legte ein Wort in seinen Mund und sagte: Kehre zurück zu Balak und also sollst du sprechen.

17. וַיָּבֹא אֵלָיו וְהִנֵּו נִצָּב עַל־עֹלָתוֹ וְשָׂרֵי מוֹאָב אִתּוֹ וַיֹּאמֶר לוֹ בָּלָק מַה־דִּבֶּר יְהוָה׃

17. Er kam zu ihm und fand ihn stehend bei seinem Emporopfer und Balaks Fürsten bei ihm. Da sagte ihm Balak: Was hat Gott gesprochen?

18. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר קוּם בָּלָק וְשָׁמָע הַאֲזִינָה עָדַי בְּנוֹ צִפֹּר׃

18. Da hob er seine Spruchrede an und sagte: Stehe auf, Balak, und höre, neig' dein Ohr zu mir heran, den Zippor seinen Sohn nennt.

---

er ihn zu שדה צופים, dem „Seher- und Wächter"-Felde und führte ihn dort die Anhöhe hinan. Als zweite Bedingung erschien ihm Intelligenz, Anteil an nationaler geistiger Begabung, und zwar jener geistigen Begabung, die sich in geistig Auserwählten der Nation zu der in den Rat der Götter einblickenden, die Zukunft erspähenden, die Ereignisse vor ihrem Entstehen voraussichtlich erfassenden und meisternden Seher- und Wächterkraft potenziert, und es war damit an Bileam die Frage gestellt: wie steht dieses Volk zu der das Schicksal der Nationen entscheidenden, mit Einsicht, Vorsicht, Voraussicht und Zaubermacht die Geschicke bezwingenden geistigen Begabung? Bietet diese, die צופים-Seite, keine Blöße, die eine Schwächung seiner Zukunft zuläßt? — Und wieder baute er sieben Altäre und richtete im פר- und איל-Emporopfer die Frage an die über „That und Geschick" der Sterblichen urteilende eine unsichtbare Gottheit in der Höhe.

V. 15. ויאמר וגו׳. התיצב כה, אקרה כה. Vergl. ויפן כה וכה (2. B. M. 2, 12), wo auch כה als räumliche Modalität vorkommt. אֵקָרֶה: ich will mich, mit Aufgebung aller Selbstbestimmung, dem „Gottesrufe", der göttlichen Fügung überlassen.

V. 17. ושרי מואב, nicht וכל שרי מואב wie V. 6. Nach dem ersten mißlungenen Versuch hatten sich bereits mehrere entfernt.

V. 18. וישא משלו וגו׳. Balak hatte ihn aufgefordert, von der צופים-Seite (V. 14) eine Schwäche des Volkes zu erspähen. Dagegen erhebt Bileam sein „Herrschwort" und spricht: קום בלק u. s. w. Stehe auf, Balak! Du hast nach der götternahen Geistigkeit dieses Volkes gefragt, du hast aufzustehen vor dem, was ich dir von ihm zu berichten habe. Balak und Zippor dürften beide eingeweiht gewesen sein in die aramäische צופים-Weisheit. In der Aufforderung: קום בלק ושמע האזינה עדי בנו צפור spricht sich von vornherein der ganze Abstand aus, in welchem die hier zum Ausspruch kommen sollende geistige Stufe Israels die aramäischen Zophim überragt. „Du wirst Respekt haben müssen, Balak, und wirst zu hören bekommen, wovon dein Vater, dessen würdiger Sohn und Schüler du doch bist, keine Ahnung gehabt." האזינה עדי: es lohnt sich der Mühe, mir ganz aufmerksam dein Ohr zuzuneigen. בנו צפור, wohl: Zippor nennt dich gern seinen Sohn.

19. לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן־אָדָם וְיִתְנֶחָם הַהוּא אָמַר וְלֹא יַעֲשֶׂה וְדִבֶּר וְלֹא יְקִימֶנָּה׃

19. Nicht ein Mensch ist Gott, daß er täusche, ein Adamssohn, daß er Seinen Sinn ändere. Er hätte verheißen und vollbrächte es nicht, und er hat gesprochen und sollte es nicht aufrecht halten!?

20. הִנֵּה בָרֵךְ לָקָחְתִּי וּבֵרַךְ וְלֹא אֲשִׁיבֶנָּה׃

20. Siehe, Segen habe ich empfangen, Er hat gesegnet, ich werde es nicht ändern!

21. לֹא־הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא־רָאָה עָמֶל בְּיִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ׃

21. Er hat keinen Machtmißbrauch in Jaakob geschaut, darum hat er kein Unglück in Jisrael gesehen, Gott, sein Gott ist mit ihm und Königshuldigung in ihm.

V. 19. לא איש וגו׳, Gott hat mir sofort deinem ersten Ansinnen gegenüber von diesem Volke gesagt, כי ברוך הוא, daß es gesegnet sei. Gott spricht nicht in zweideutiger Orakelrede. Wenn Gott von etwas aussagt: es ist gesegnet, dann ist es gesegnet, dann hat es keine Seite, die dem Unsegen zugänglich wäre. Und wenn Gott einmal gesagt hat לא תאור את העם, so ändert er hintennach nicht seinen Sinn und giebt Erlaubnis zum Gegenteil. ויתנחם (siehe 1. B. M. zu Kap. 6, 6). ההוא אמר וגו׳. Schon indem er gesprochen ברוך הוא, hat er dem Volke Segen zugesagt, und was er zugesagt, sollte Er nicht vollbringen? ודבר ist Fortsetzung der Frage: und wenn Er etwas ausgesprochen, wenn auch darin keine Zusage an einen andern läge, wenn es auch nur ein absoluter Ausspruch wäre, sollte Er es nicht aufrecht halten? Ein solcher Ausspruch ist sein: לא תאור, mit welchem er mein Fluchen verboten oder verneint hat.

V. 20. הנה וגו׳, לקחתי ich habe die Aufgabe, die Fähigkeit erhalten. So heißt ja לֶקַח die Lehre von Seiten des aufnehmenden Schülers. Und siehe, auch jetzt ist mir Segen als Aufgabe geworden, וברך und er hat überhaupt, und mit dem mir erteilten Auftrag im besondern, das Volk bereits gesegnet. Mein Mund bringt nur zum Ausdruck das, was er bereits vollzogen hat. Ich kann daran nichts ändern.

V. 21. לא הביט וגו׳ giebt die Motive an, warum Gott dieses Volk gesegnet hat. אָוֶן ist Mißbrauch von אוֹן, von Kraft und Vermögen (siehe 1. B. M. S. 345). Ehe Gott ein Volk segnet, prüft Gott, ob das Volk auch das ihm zu verleihende אוֹן mißbrauchen werde. Ehe Gott Jakob אוֹן zugesagt, um es damit zu ישראל zu erheben, hat Gott geprüft, ob er dieses אוֹן zu אָוֶן mißbrauchen werde; לא הביט און ביעקב Gott hat in Jakob keinen Mißbrauch der ihm zu verleihenden Größe vorausgeschaut, darum hat er kein Unglück in Jisrael gesehen, d. h. darum sah er keine Notwendigkeit, keine Veranlassung zu עמל, zu Mühseligkeit, zur Herabstimmung des Übermutes durch Mühen, durch schweren und oft vergeblichen Ankampf gegen Hindernisse des Gedeihens, denn das ist עמל (siehe 1. B. M. S. 483). Er hat kein Unglück in Jisrael gesehen (das er durch meinen Mund hätte verkünden lassen sollen).

ד׳, ד׳ אלקיו עמו: der unsichtbare Eine, den auch wir aus unserer Heimat als den Urquell alles Seins und Werdens und als den Gebieter über Himmel und Erde kennen, der ist אלקיו, ist der besondere Eigner, Lenker und Leiter dieses Volkes in Geschick und That, dieser ist als sein Gott mit ihm, steht ihm bei und geleitet es auf seiner Wanderung durch die Zeiten — ותרועת מלך בו. תרועה, der erschütternde Klangton, ist auch die erschütterte, in tiefer bebender Scheu erregte Gemütsstimmung, welcher jener

22. אֵ֣ל מֹוצִיאָ֣ם מִמִּצְרָ֑יִם כְּתֹועֲפֹ֥ת
רְאֵ֖ם לֹֽו׃

22. Der Gott, der sie aus Mizrajim geführt, der ist ihm wie Reems aufsteigende Macht.

23. כִּ֤י לֹא־נַ֙חַשׁ֙ בְּיַעֲקֹ֔ב וְלֹא־קֶ֖סֶם
בְּיִשְׂרָאֵ֑ל כָּעֵ֗ת יֵאָמֵ֤ר לְיַעֲקֹב֙ וּֽלְיִשְׂרָאֵ֔ל
מַה־פָּעַ֖ל אֵֽל׃

23. Denn nicht der Ahnung bedarfs in Jaakob, des Zaubers nicht in Jisrael. In diesem Augenblick wird Jaakob und Jisrael mitgeteilt, was hier Gott gewirkt!

24. הֶן־עָ֙ם֙ כְּלָבִ֣יא יָקֹ֔ום וְכַאֲרִ֖י

24. Siehe, als Volksverein steht wie ein Leopard es auf und erhebt sich wie

---

Klangton zum Ausdruck und Wecker dient. So וירא פניו בתרועה (Job 33, 26) ואזבחה באהלו זבחי תרועה (Ps. 27, 6). Es bezeichnet Gott gegenüber die von dem überwältigenden Gedanken seiner Größe erzeugte, sich ihm völlig unterordnende Huldigung des Gemütes. Hier heißt es nun: Gott ist mit ihm, und in ihm ist nichts als Königshuldigung, d. h. es huldigt ihm als König und diese Huldigung erfüllt sein ganzes Innere. Es kann auch Kausalverbindung sein: Gott ist mit ihm, weil seine Königshuldigung in ihm ist.

V. 22. אל מוציאם וגו׳. In Mizrajim waren sie noch eine zusammenhanglos niedergehaltene „Vielheit", und in dieser zu jeder Selbsthülfe machtlosen Vielheit hat Gott sie aus Mizrajim geführt und zu einem Volke „geeint". Der Gott, der so ohne ihr Zuthun ihre Befreiung bewirkt hat, das ist auch der Gott, der auch ohne ihr Zuthun sie weiter zur ganzen Höhe der Macht und Selbständigkeit führt, das verleihet diesem Volke einen so furchtbaren, Reem gleichen Machtaufschwung. Es hat diese Macht nicht zu suchen, hat dazu nicht aus sich physische und geistige Hebel anzusetzen, sie wird ihm von Gott bereitet entgegengebracht. Gott will sie mächtig und groß und fordert von ihnen nur תרועת מלך: Königshuldigung, die sich in Sichfernhalten von jedem אָוֶן, von Mißbrauch des von Gott Gewährten bethätigt.

תועפות, von יעף identisch mit עיף und עוף (siehe 1. B. M. S. 23 u. 126), bezeichnet ein stetiges Hinanstreben zur Höhe. Daher תועפות הרים das Hinanstreben der Berge, im Gegensatze zu מחקרי ארץ, den Tiefen der Erde (Ps. 95, 4).

V. 23. כי לא נחש וגו׳. Denn der צופים-Weisheit, die du in diesem Volke suchst und nach deren Vorhandensein du Erfolg oder Nichterfolg seiner künftigen Machtstellung ermessen zu können wähnst, jener Weisheit, die mit „Ahnungen" aus Dunklem ins Dunkle tappt und mit Menschenmacht überragender „Zauberprätension" die Gänge des Geschickes zu beliebiger Gunst zu bannen vorgiebt, — dieser, von der Ratlosigkeit menschlicher Ohnmacht getragenen Künste bedarf Jakob-Israel nicht. Nicht auf „Ahnungen" lauscht Jakob in seiner Not, nicht einer „Zauberkunst" verdankt Israel seine Größe — in diesem Augenblick, wo wir hier zusammen reden und der völligen Ohnmacht unseres Beginnens gegen dieses Gottesvolk vor Gott inne werden, wird diesem Volke bereits offenbart, was hier bei uns Gott gewirkt und ihm mitgeteilt, auf daß es als Jakob es begreife und als Israel nie vergesse.

Statt des armseligen נחש und קסם-Behelfes unserer dunkeln צופים-Weisheit, erhält Jakob-Israel ungesucht das helle klare Gotteswort.

נחש (siehe 1. B. M. S. 505). — קסם (daselbst S. 174). — וכעת לא כעת wie השמיענו כזאת (Richter 13, 23).

V. 24. הן עם וגו׳, Jakob-Israel bedarf unserer צופים-Wissenschaft nicht. Es bedarf der נחשים nicht, es ist seiner Zukunft sicher. Es bedarf der קסמים nicht, es

יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד־יֹאכַל טֶרֶף
וְדַם־חֲלָלִים יִשְׁתֶּה׃

25. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם גַּם־
קֹב לֹא תְקָבֶנּוּ גַּם־בָּרֵךְ לֹא תְבָרְכֶנּוּ׃

26. וַיַּעַן בִּלְעָם וַיֹּאמֶר אֶל־בָּלָק
הֲלֹא דִבַּרְתִּי אֵלֶיךָ לֵאמֹר כָּל אֲשֶׁר־
יְדַבֵּר יְהוָה אֹתוֹ אֶעֱשֶׂה׃

ששי (שב׳ע). 27. וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־
בִּלְעָם לְכָה־נָּא אֶקָּחֲךָ אֶל־מָקוֹם
אַחֵר אוּלַי יִישַׁר בְּעֵינֵי הָאֱלֹהִים
וְקִבַּתּוֹ לִי מִשָּׁם׃

28. וַיִּקַּח בָּלָק אֶת־בִּלְעָם רֹאשׁ
הַפְּעוֹר הַנִּשְׁקָף עַל־פְּנֵי הַיְשִׁימֹן׃

29. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק בְּנֵה־
לִי בָזֶה שִׁבְעָה מִזְבְּחֹת וְהָכֵן לִי בָּזֶה
שִׁבְעָה פָרִים וְשִׁבְעָה אֵילִם׃

ein Löwe, der sich nicht niederlegt, bis er Fang verzehrt und Erschlagener Blut getrunken.

25. Da sagte Balak zu Bileam: Verwünschen sollst du es nicht, so solltest du es doch auch nicht segnen!

26. Bileam entgegnete aber und sagte zu Balak: Habe ich zu dir nicht gesprochen und gesagt: Alles, was Gott sprechen wird, das muß ich thun?

27. Da sagte Balak zu Bileam: Komme doch, ich will dich noch zu einem anderen Orte hinführen, vielleicht wird es in Gottes Augen recht sein, daß du es mir von dort verwünschest.

28. Balak führte Bileam zur Peorspitze, die auf die Öde hinausschaut.

29. Und Bileam sagte zu Balak: Baue mir hier sieben Altäre und stelle mir hier bereit sieben Stiere und sieben Widder.

---

wird auf andere Weise zum Herrn seines Geschickes. Es hat nicht als גוי den גוים, nicht als nationale Macht nach außen nationalen Mächten gegenüber seine Stellung zu erkämpfen und sicher zu stellen, הן עם, durch die Erfüllung seiner sozialen Aufgabe im Innern, indem es still seinem Gotte dienend nur sich selber lebt, durch das, was es als עם erfüllt, wird es zugleich leopardenkühn und löwenmächtig nach außen, und mit seinen sozialen Tugenden überwindet es die Welt, — לא ישכב עד יאכל טרף וגו׳ ist eine weitere Ausführung der Löwenmacht, die eben Jakob-Israel auf dem Wege friedlicher, sittlich sozialer Energien erreicht. Subjekt zu ישכב ist ארי.

V. 28. Von צופים und שדה במות הבעל, vom Standpunkt des physisch Materiellen und vom Standpunkt des göttlich Geistigen war Israel Balak unangreifbar erschienen. Es kann aber eine Nation mit allen physischen und geistigen Gaben reich gesegnet sein und doch unrettbar ihrem Untergange zueilen; es kann sie das Geschick mit allen Gütern, die der Himmel zu verleihen hat, mit allen physischen und geistigen Reichtümern überschütten, und es nährt die Nation selbst einen Wurmfraß im Innern, der all den Segen in Unsegen verkehrt und sie zuletzt wie unwürdig so auch unfähig macht, Segen zu empfangen und zu erhalten und dieser Wurmfraß heißt: Sittenlosigkeit, heißt schamlose Hingebung an ausschweifende Sinnlichkeit.

Nachdem Balak daher von צופים und שדה במות הבעל vergebens nach einer schwachen Seite des ihm verhaßten Volkes hatte ausblicken lassen, sprach er: לכה נא וגו׳ (vergl. V. 13 לך נא וגו׳) ich möchte doch noch einen Versuch machen, komme doch und lasse dich noch nach einem anderen Standpunkte hinführen, es kann doch noch immer

30. Balak that also wie Bileam gesagt hatte und brachte einen Stier und einen Widder auf jeden Altar zum Emporopfer.

Kap. 24. V. 1. Bileam aber sah nun ein, daß in Gottes Augen es nur gut sei, Israel zu segnen, darum ging er nicht, wie wiederholt bisher, Ahnungen entgegen, sondern richtete sein Angesicht der Wüste zu.

2. Als da nun Bileam seine Augen erhob und Israel lagernd nach seinen Stämmen sah, da ward Gottes Geist auf ihn,

30. וַיַּעַשׂ בָּלָק כַּאֲשֶׁר אָמַר בִּלְעָם
וַיַּעַל פָּר וָאַיִל בַּמִּזְבֵּחַ׃

כד 1. וַיַּרְא בִּלְעָם כִּי טוֹב בְּעֵינֵי
יְהוָה לְבָרֵךְ אֶת־יִשְׂרָאֵל וְלֹא־הָלַךְ
כְּפַעַם־בְּפַעַם לִקְרַאת נְחָשִׁים וַיָּשֶׁת
אֶל־הַמִּדְבָּר פָּנָיו׃

2. וַיִּשָּׂא בִלְעָם אֶת עֵינָיו וַיַּרְא
אֶת־יִשְׂרָאֵל שֹׁכֵן לִשְׁבָטָיו וַתְּהִי עָלָיו
רוּחַ אֱלֹהִים׃

---

sein, daß von dort aus es vielleicht Gott selbst gestatten dürfte, Verwünschung über es aussprechen zu lassen, — und er führte ihn zu der auf die Öde hinausschauenden Spitze „vergötterter Schamlosigkeit", das ist ja „Peor", ein Kult, der die tierischste Seite der menschlichen Leiblichkeit den Göttern zuwendet und zum Menschen spricht: was träumst du von Keuschheit und höherem sittlichen Beruf, dein eigner Leib sagt dir, du seiest nicht besser und seiest zu nichts Höherem berufen, als das Vieh — — und hast dich dessen vor den Göttern nicht zu schämen! und sprach damit die Frage aus: Wie steht das Volk zur Keuschheit und zur geschlechtlichen Sittenheiligkeit, in welcher zuletzt die nationale Kraft und Blüte aller Nationen wurzelt.

Nicht mit Unrecht spricht das Wort der Weisen in בלק היה בעל קסמים :מ"ר ובעל נחש יותר מבלעם שהיה נמשך אחריו כסומא למה הדבר דומה לאחד שיש בידי סכין ואינו מכיר את הפרקים וחבירו מכיר את הפרקים ואין בידו סכין כך היו שניהם דומין וכו'. Balak war noch mehr als Bileam eingeweiht in die Zauber- und Ahnungskünste; dieser ließ sich von ihm wie ein Blinder zur rechten Stelle führen. Sie gleichen zweien, die eine Operation ausführen wollen, von denen der eine das Messer hat, aber der zu treffenden Gelenkstelle nicht kundig ist, der andere, der Kundige, aber das Messer nicht hat. So ließ sich Bileam von Balak die Stelle zeigen, wohin er die Schneide seines Wortes zu richten hatte.

Kap. 24. V. 1. וירא. Erst jetzt war der Nebel vollends von Bileams Sinn geschwunden, er glaubte nicht mehr, durch seine Magie einen umstimmenden Einfluß auf Gottes Entschlüsse herbeiführen zu können. Was sein Mund Verse 9 u. 20 des vorigen Kapitels gesprochen, das war jetzt Wahrheit in seinem Herzen. Darum schaute er einfach von dem ihm durch Balak angewiesenen Standpunkt hinaus in die Wüste und wartete, ob Gott sich ferner seiner als Organ bedienen wollte.

V. 2. וישא וגו'. Als er aber seine Augen aufhub und Israel „לשבטיו" in seinen nach Häusern und Familien gegliederten Stämmen gelagert sah, da sah er in diesem Anblick bereits die Antwort auf Balaks Frage gegeben vor sich, und „es kam auf ihn Gottes Geist" — er war nicht, wie die ersten beiden Male, widerwilliges Organ der ihm in den Mund gelegten Worte Gottes; was er fortan spricht, spricht er im reinen Geist der Prophetie.

3. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם
בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן:

3. und er hub seine Spruchrede an und sagte: Es spricht Bileam, den Beor seinen Sohn nennt, spricht der Mann geöffneten Auges.

4. נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל אֲשֶׁר מַחֲזֵה
שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי עֵינָיִם:

4. Spricht, hörend Gottes Reden, der, was שדי schauen läßt, schaut, hingefallen und doch Aug' enthüllt:

5. מַה־טֹּבוּ אֹהָלֶיךָ יַעֲקֹב מִשְׁכְּנֹתֶיךָ
יִשְׂרָאֵל:

5. Was sind deine Zelte, Jaakob, gut, deine Wohnungen, Jisrael!

6. כִּנְחָלִים נִטָּיוּ כְּגַנַּת עָלֵי נָהָר
כַּאֲהָלִים נָטַע יְהוָה כַּאֲרָזִים עֲלֵי־
מָיִם:

6. Wie Bäche sind sie geneiget, wie Gärten an dem Strom; wie Aholsbäume, die Gott gepflanzt, wie Cedern an Gewässer!

VV. 3 u. 4. וישא וגו׳ רוח אלקי׳ Dieser scheint ihm selber ein neuer gewesen zu sein, darum ist er, wie keiner der Propheten Israels, zu allererst von sich voll und kann über die Beschreibung seines neuen Zustandes und seiner gehobenen geistigen Persönlichkeit nicht zu seinem eigentlichen Worte kommen. — נאם (siehe 1. B. M. S. 105). — בנו בעור (vergl. Kap. 23, 18). Sanhedrin 105 a wird der Ausdruck im entgegengesetzten Verhältnis, als wir geglaubt, gefaßt: אביו בנו הוא לו בנביאות, Bileam, dessen Vater Beor sich als Sohn zu ihm verhält, der als Prophet den Vater überflügelt.

שתם. שתם kommt nur noch in der Mischna (Aboda Sara 109 a) als Gegenteil von סתם vor: כדי שישתום ויסתום ויגוב, wo es das Öffnen eines Spundes bedeutet. שתם העין: er fühlt sich jetzt erst geöffneten Auges. מחזה שדי: das, was der über der Weltordnung Stehende, Maß und Ziel, Gesetz und Ordnung Setzende von dieser Seiner Weltordnung den Sterblichen sehen lassen will (siehe 1. B. M. S. 241). — נפל: der über ihn gekommene רוח אלקים hat ihn überwältigt, aber er ist dabei גלוי עינים, sein Geist ist hell und wach.

VV. 5 u. 6. מה טובו וגו׳. Wie siehst du das Volk מראש פעור, war die Balaksfrage, wie steht es zur Keuschheit, zur Sittlichkeit der Geschlechter? Das Lager „לשבטיו", das er vor sich sah, die אהלי יעקב, die משכנות ישראל, die es ermöglichen, daß jedes Kind seinen Vater kennt, und nach der Vaterschaft sich Häuser und Familien und Stämme gruppieren — משפחת האב קרויה משפחה —: das ist der Maßstab für die Sittlichkeit der Geschlechter.

מה טבו, wie „gut", nicht: wie „schön", wie gut, wie sehr dem Sittenideal und der wahren Wohlfahrt eines Volkes entsprechend sind deine „Häuser", sie mögen flüchtige Wanderzelte „Jakobs" sein, oder stolze, festere Wohnungen „Israels!" (משכנות vergl. משכנותם לדור ודור Ps. 48, 12; וישב עמי בנוי שלום ובמשכנות מבטחים Jes. 32, 18). Israels Familienstätten sind נחלים und גנות, sie sind Segen bringende „Bäche" und selbst gesegnete „Gärten". Jedes Haus und jeder Familienzweig führt Bach gleich den Segen leiblicher, geistiger und sittlicher Wohlfahrt auf jedes kommende Geschlecht hinab, und ist selbst in jeder seiner Gegenwart ein leiblich, geistig und sittlich gesegneter Menschengarten. Sie sind in ihrer Gesondertheit in besonderer Eigentümlichkeit ihren Lauf nehmende Bäche, die aber alle wieder einem Strome ihre Errungenschaften zuführen, und sie sind gleichzeitig Gärten, die ihren Blüte- und Fruchtsegen einem gemeinsamen Strome verdanken. Sie sind zu gleicher Zeit אהלים und ארזים, vereinigen die ätherische Aloewürze

7. יֵזַל־מַיִם מִדְּלָיָו וְזַרְעוֹ בְּמַיִם רַבִּים וְיָרֹם מֵאֲגַג מַלְכּוֹ וְתִנַּשֵּׂא מַלְכֻתּוֹ׃

7. Das Waſſer fließt aus Seinen Eimern, und Seine Saat iſts an reicher Flut. — Darum wird höher als Agag ſein König und erhebet ſich ſein Reich.

8. אֵל מוֹצִיאוֹ מִמִּצְרַיִם כְּתוֹעֲפֹת רְאֵם לוֹ יֹאכַל גּוֹיִם צָרָיו וְעַצְמֹתֵיהֶם יְגָרֵם וְחִצָּיו יִמְחָץ׃

8. Der Gott, der es aus Mizrajim geführt, der iſt ihm wie Reems aufſteigende Macht. Es verzehrt Völker, weil ſie Seine Feinde ſind, und entmarkt deren Gebein, und als Seine Pfeile verwundet es.

---

mit der feſten Zedernſtärke, das Wohlthuende edler und adelnder Geiſtigkeit mit der Ausdauer und Kraft. — מר ואהלות עם מר אהלים וקנמון wie אהלים (Prov. 7, 17) כל ראשי בשמים (Hohel. 4, 14). Das ätheriſch Geiſtige der אהלים und insbeſondere die dadurch vergegenwärtigte geiſtige Begabung der Iſraelgeſchlechter iſt eine unmittelbare Gottesſpende, bedingt durch die Pflanzung nach Gottes Willen, daher: אהלים נטע ד׳, und das Waſſer, der Leben und Kraft bringende Quell, an welchem dieſe Menſchenzedern wachſen.

V. 7. יזל מים מדליו, das Waſſer fließt aus Gottes Eimern, und Seine Saat iſt jeder Menſchenkeim, der an dieſen Strömen göttlicher Belebungsquelle wird geſäet — das ganze Geheimnis, das den Zelten und Wohnungen Jakob-Iſraels den Charakter des „Guten“ verleiht und das ganze in ihnen ſich entwickelnde Leben zu einer ſolchen „ſegnenden und geſegneten“ Menſchheitpflanzung geſtaltet, liegt gerade in dem Sittlichen, in der durchgreifenden Heiligung und Heiligkeit des geſchlechtlichen Familienlebens, das, geweiht und gefeiet gegen jeden Anflug ſinnlicher Peorgemeinheit, die Kraft der Menſchenſaat als das Gott Eigenſte und Heiligſte achtet und jeden Menſchenſproß nur von Gott nach ſeiner Weiſung, an den Quell Seiner Lehre und Seines Geſetzes, zu Seiner Verherrlichung, zu der Verwirklichung Seines Willens auf Erden geſäet und gepflanzt ſein läßt, wie dies eben ſchon der Anblick der nach Häuſern, Familien und Stämmen um das gemeinſame Gottesheiligtum Seines Geſetzes gelagerten Zelte und Wohnungen Jakob-Iſraels — das ישראל שכן לשבטיו — dem Beſchauer ausſpricht. Und gerade in dieſem Sittlichen des privateſten Geſchlechts- und und Familienlebens liegt Iſraels Siegeskraft und Unüberwindlichkeit nach außen. Weil יזל מים מדליו, weil Gottes Lebensordnungen die Gefäße ſind, denen der Strom entfließt, an deſſen Ufern der jüdiſche Menſchengarten blüht, weil זרעו, weil jeder reine jüdiſche Menſchenſproß ein Erzeugnis dem göttlichen Geſetze untergeordneter Sinnlichkeit, darum ſteigt höher als Agag ſein König, darum erhebt ſich ſein Reich, denn es iſt eben der Sieg des göttlichen Sittengeſetzes, die Hoheit des Gottesreichs auf Erden, die in jedem Siege Iſraels ſiegt und mit der Ausdehnung ſeines Reiches Herrſchaft auf Erden gewinnt.

V. 8. אל מוציאו וגו׳. Oben 23, 22: מוציאם. Allein eben dieſe keuſche Sittlichkeit der Geſchlechter, dieſes Freiſein von גילוי ערות und jeder Peorunſittlichkeit, war ſchon in Mizrajim der gemeinſame Erbadel der Söhne und Töchter Iſraels, und dieſe Gemeinſamkeit des ſittlichen Geſchlechtscharakters bildete ſchon damals ein ſtarkes Band der „Einheit“, als noch äußerlich jede andere Bedingung einer Volksvereinigung fehlte. Der Gott, der um dieſes ihres ſittlichen Grundcharakters willen ſie erlöſte, der iſt es

9. כָּרַע שָׁכַב כַּאֲרִי וּכְלָבִיא מִי יְקִימֶנּוּ מְבָרְכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר׃

9. Kniet es dann, ruht es wie ein Löwe und wie ein Leopard — wer stört es auf! — Die dich segnen sind das Gesegnete, und die dir fluchen, das Fluchbeladene selbst.

10. וַיִּחַר־אַף בָּלָק אֶל־בִּלְעָם וַיִּסְפֹּק אֶת־כַּפָּיו וַיֹּאמֶר בָּלָק אֶל־בִּלְעָם לָקֹב אֹיְבַי קְרָאתִיךָ וְהִנֵּה בֵּרַכְתָּ בָרֵךְ זֶה שָׁלֹשׁ פְּעָמִים׃

10. Da ward Balaks Zorn gegen Bileam rege, und er schlug seine Hände zusammen. Und Balak sagte zu Bileam: Meine Feinde zu verwünschen habe ich dich gerufen, und nun hast du sie gar gesegnet schon dreimal!

---

auch, der ihnen diesen mächtigen Aufschwung ferner verleiht, weil eben durch sie sein Sittengesetz wieder eine Stätte im Kreise der Menschen gewinnt. Sie besiegen Völker, oder vielmehr Gott läßt Völker vor ihnen schwinden, weil diese Völker צריו sind, weil sie Feinde seines Sittengesetzes sind und ihm den Boden auf Erden streitig machen. Wird doch wiederholt (3. B. M. Kap. 18) in dem עריות-Kapitel darauf hingewiesen, daß die kanaanitische Bevölkerung eben um ihrer sittlichen Ausschweifungen willen dem göttlichen Verhängnis erlag!

ועצמותיהם יגרם. Wir haben zu 1. B. M. 19, 14 bemerkt, wie גרם die Knochen nicht als das Feste, Starke, wie עצם, sondern als Glied und Gelenk bedeutet. גָּרַם in Piel dürfte daher das Aufhören, Trennen der Gelenke, oder ihnen die Gelenkkraft nehmen bedeuten. עצמותיהם יגרם hieße daher: alle ihre Stärke nützt ihnen Israel gegenüber nichts, vor Israel verlieren sie ihre Gelenkkraft, „es macht, daß ihnen ihre עצמות nicht mehr als גרמים, als Mittel der Weiterbewegung dienen."

וחציו ימחץ: und als Gottes Pfeile verwundet Israel, d. h. Israel ist die Waffe in Gottes Hand in seinem Kampf gegen צריו, gegen die Feinde der Herrschaft seines Sittengesetzes auf Erden, und eben nur als Gottes Pfeil hat Israel die Völker besiegende Macht.

V. 9. כרע שכב וגו', und wenn es die Völker besiegt hat und seine friedliche Stellung in ihrer Mitte genommen hat, dann ruht es so Achtung gebietend, daß keiner es anzugreifen wagt.

מברכיך ברוך וגו'. Er blickt noch einmal auf Israel hin und spricht das große Wort: מברכיך וגו', das größte, das einst Gott über Abraham bei seiner ersten Erwählung (1. B. M. 12, 3) ausgesprochen und Jizchak in seinem Segen (daselbst 27, 29) wiederholt hatte. Hier wie in der zuletzt zitierten Stelle steht מברכיך und אורריך im Plural, das Prädikat ברוך und ארור im Singular. Es dürfte daher so zu fassen sein: alle diejenigen, die dich segnen, d. h. die dein Prinzip achten und durch Anschluß fördern, die sind das Gesegnete, d. h. sie sind dasjenige, das von Gott Segen und Gedeihen zu erwarten hat, sie sind dasjenige, dem überhaupt unter Gottes Waltung eine Zukunft winkt. Diejenigen aber, die dir fluchen, d. h. die dem durch dich im Menschenkreise zum Bewußtsein kommenden Prinzipe feind sind und ihm in dir den Untergang wünschen, ארור, die sind eben dasjenige, das selber den Fluch in sich trägt, dem überhaupt Gott den Untergang bestimmt hat, das keine Zukunft hat auf Gottes Erden.

V. 10. ויספק את כפיו. ספק und שפק kommt wie hier in der Bedeutung: die Hände zusammenschlagen, als Ausdruck des Erstaunens und des Entsetzens vor. Auch

11. וְעַתָּה בְּרַח־לְךָ אֶל־מְקוֹמֶךָ אָמַרְתִּי כַּבֵּד אֲכַבֶּדְךָ וְהִנֵּה מְנָעֲךָ יְהוָה מִכָּבוֹד׃

11. Nun flüchte dich zu deiner Heimat hin! Ich habe gedacht, ich werde dir große Ehre erweisen, siehe, aber Gott hat dich der Ehre entzogen.

12. וַיֹּאמֶר בִּלְעָם אֶל־בָּלָק הֲלֹא גַם אֶל־מַלְאָכֶיךָ אֲשֶׁר־שָׁלַחְתָּ אֵלַי דִּבַּרְתִּי לֵאמֹר׃

12. Da sagte Bileam zu Balak: Habe ich es nicht auch zu deinen Boten, die du zu mir gesandt hast, ausgesprochen:

13. אִם־יִתֶּן־לִי בָּלָק מְלֹא בֵיתוֹ כֶּסֶף וְזָהָב לֹא אוּכַל לַעֲבֹר אֶת־פִּי יְהוָה לַעֲשׂוֹת טוֹבָה אוֹ רָעָה מִלִּבִּי אֲשֶׁר־יְדַבֵּר יְהוָה אֹתוֹ אֲדַבֵּר׃

13. Wenn Balak mir sein Haus voll Silber und Gold geben würde, könnte ich doch nicht über Gottes Wort hinausgehen, etwas Gutes oder Böses aus meinem Sinne zu thun, was Gott sprechen wird, das werde ich sprechen müssen.

שביעי. 14. וְעַתָּה הִנְנִי הוֹלֵךְ לְעַמִּי לְכָה אִיעֲצְךָ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָעָם הַזֶּה לְעַמְּךָ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים׃

14. Nun, ich gehe zu meinem Volke. Komm, ich will dir einen Rat geben. Was dieses Volk deinem Volke thun wird, das wird erst am Ende der Tage sein.

---

als Schlagen auf die Hüfte ספקתי על ירך (Jirmija 31, 19) als Ausdruck des Schmerzes. Zugleich bedeutet es aber auch: genügen, befriedigen, אם ישפק עפר שמרון (Kön. I. 20, 10) u. s. w. und ist auch, insbesondere in der Mischna und im Talmud, der gewöhnliche Ausdruck für Zweifel. Es scheint das Händezusammenschlagen die Grundbedeutung zu sein. Eine die innere Fläche כף nach oben vorstreckende Hand, drückt das Bedürfnis des „Empfangens" aus, ist daher ebenso Ausdruck des Verlangens nach einer materiellen, als nach einer intellektuellen Gabe, des Aufschlusses über etwas, der Antwort. Ein Schlag mit der hohlen Hand in diese verlangende hohle Hand einem Ereignis, einer Äußerung gegenüber, sagt: also das soll meinem Verlangen, meiner Frage, meiner Erwartung entsprechen! und ist somit Ausdruck des Erstaunens, eventuell des Entsetzens. Davon heißt dann ספק oder שפק überhaupt: etwas in eine hohle zum Empfangen gestreckte Hand legen, d. h. einem Verlangen genügen, ein Verlangen befriedigen. Die hohle Hand, statt sie auszustrecken, niederstrecken und an die eigene Hüfte oder Schenkel schlagen, drückt die Hoffnungslosigkeit aus: wir haben nichts mehr zu hoffen, zu erwerben. Endlich scheint ספק, das Schlagen einer Hand in die andere auch die völlige Gleichheit zweier Verhältnisse auszudrücken, so daß sie sich gegenseitig aufheben und nach keiner Seite einen Ausschlag zulassen, und daraus die Bedeutung: Zweifel hervorzugehen.

V. 14. לכה איעצך. Kap. 31, 16 heißt es von den Midjanitinnen: הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסר מעל בר' על דבר פעור, daß sie sich auf Bileams Anleitung den Söhnen Israels ergeben hatten, um sie zum Verrat an Gott im Peorkult zu veranlassen, ein Ereignis, das hier sofort nach Bileams Fortgang (Kap. 25) erzählt wird. Man bezieht daher gewiß mit Recht hierauf das איעצך, womit Bileam ihm den Rat erteilte, der Israels Jugend zum Falle bringen sollte. Hatte doch eben in seiner letzten Spruchrede Bileam erklärt, daß gerade in der Peorseite, in welcher Balak den letzten Versuch machte, eine schwache Seite an Israel zu erkunden, dieses

15. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר נְאֻם בִּלְעָם
בְּנוֹ בְעֹר וּנְאֻם הַגֶּבֶר שְׁתֻם הָעָיִן׃

15. Und er hub seine Spruchrede an und sagte: Es spricht Bileam, den Beor seinen Sohn nennt, und es spricht der Mann geöffneten Auges,

16. נְאֻם שֹׁמֵעַ אִמְרֵי־אֵל וְיֹדֵעַ דַּעַת
עֶלְיוֹן מַחֲזֵה שַׁדַּי יֶחֱזֶה נֹפֵל וּגְלוּי
עֵינָיִם׃

16. spricht hörend Gottes Rede, und erkennend des Höchsten Sinnen. Was שדי schauen läßt, schaut er, hingefallen und doch Aug' enthüllt.

17. אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עַתָּה אֲשׁוּרֶנּוּ וְלֹא
קָרוֹב דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט
מִיִּשְׂרָאֵל וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב וְקַרְקַר
כָּל־בְּנֵי־שֵׁת׃

17. Ich sehe es, aber nicht jetzt, ich schaue es und nicht nahe: Es hat ein Stern von Jaakob seinen Weg angetreten und ein Scepter sich erhoben von Jisrael, der schlägt die Angeln Moabs und entmauert alle Söhne Seths.

Volkes Stärke liege, ja, daß diese geschlechtliche Reinheit die Grundbedingung ihres nahen Verhältnisses zu Gott bilde. Was lag näher, als daß er ihm nun sagte: dein Volk wird einst von diesem Volke zu leiden haben, aber dies liegt noch in weiter Ferne. Für jetzt hast du von diesem Volke nichts zu fürchten, vielmehr weiß ich eben nach der uns gewordenen Offenbarung einen Rat, wie du es versuchen kannst, diesem dir verhaßten Volke empfindlich wehe zu thun. Wir haben es soeben gehört, אלהיהם של אלו שונא זימה הוא, wie es Sanhedrin 106 a heißt, der Gott dieses Volkes ist ein Feind jeder Unzucht, er ist der gerade Gegensatz zum Peor. Gelingt es dir, sie zur sinnlichen Ausschweifung zu verlocken, so führst du ihren Fall herbei, und den Versuch kannst du durch Töchter deines Volkes veranstalten (siehe folgendes Kapitel).

VV. 15 u. 16. וישא וגו' (siehe Verse 3 u. 4). Er spricht hier noch יודע דעת עליון von sich aus, weil, wie Ramban im Kommentar erläutert, er hier Ereignisse der allerfernsten Zeit offenbart, die in der Gegenwart nur noch bloße Gedanken des Höchsten sind.

V. 17. אראנו וגו': ich sehe es so klar, als ob es gegenwärtig wäre, obgleich es nicht jetzt vorgeht, vielmehr schaue ich in ferne Zeiten, von deren Ereignissen noch nichts nahe ist. Damit beschwichtigt er Balaks Befürchtung, als ob Israels wachsende Größe ihn und seinem Volke in nächster Gegenwart gefährlich werden könnte. Es schließt sich dies unmittelbar seiner letzten Äußerung Vers 14 an: אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים.

דרך כוכב וגו'. Sterne gehen in angewiesenen Bahnen, הכוכבים ממסלתם (Richter 5, 20). Sterne sind Wegweiser aus der Höhe für die Menschen auf Erden. ומצדיקי הרבים ככוכבים (Samuel 12, 3). Ein solcher der Menschheit ihren Weg weisender Stern wird aus dem bis dahin seiner Schwäche willen gering geachteten Jakob seine gottgewiesene Bahn antreten, וקם שבט מישראל und dieser „Stern" wird zugleich ein „Scepter", er wird mit dem gebietenden Einfluß bekleidet sein. Aus Israel, dem die „Gottesherrschaft bekundenden und verbreitenden" Volke, wird es zugleich als Scepter hervorgehen. Eben indem aus יעקב, שבט hervorgeht, wird es ja ישראל. Bileam steht aber im Geiste in der Gegenwart des Vollzugs dieses Ereignisses, daher: דרך, nicht: ידרוך. —

ומחץ פאתי וגו' וקרקר. Die Bedeutung von פאתי ist zweifelhaft. Der Form nach kann es nicht stat. constr. plur. von פאה sein. Man müßte sich denn einen dual. פֵּאָתַיִם denken, von welchem פַּאֲתֵי der stat constr. wäre. Allein die Bedeutung

18. וְהָיָה אֱדֹום יְרֻשָּׁה וְהָיָה יְרֻשָּׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל׃

18. Und Edom geht an einen Herrn über, an einen Herrn über Seir, seine Feinde, und Israel wächst an Macht.

19. וְיֵרֵד מִיַּעֲקֹב וְהֶאֱבִיד שָׂרִיד מֵעִיר׃

19. Er herrscht von Jaakob aus, und das läßt das letzte verloren gehen aus den Städten.

20. וַיַּרְא אֶת־עֲמָלֵק וַיִּשָּׂא מְשָׁלֹו

20. Er sah Amalek und hub seine Spruchrede an und sagte: Erstes der

---

dieser Dualform bliebe unklar. Wir haben geglaubt, es als gleichbedeutend mit פוּת, wie רום von ראם, das ja auch in וראמות (Secharja 14, 5) und in ראמות (Job 28, 18) das quieszierende ו in א übergehen läßt, somit wie הפוחות לדלתות (Kön. I. 7, 50) Thürangel, als Repräsentant für Thüre, verstehen zu dürfen. Es stände dieses dann in einem Begriffskreise mit dem folgenden וקרקר וגו׳. קרקר erscheint nämlich als Verdoppelungspielform von קיר, Mauer, und heißt: entmauern. So מקרקר קיר (Jes. 22, 2). בני שת sind die Nachkommen Seths. Es umfaßt diese Bezeichnung die ganze nachflutliche Welt, als Nachkommen Noas, des letzten sethischen Sprößlings. Der Sinn wäre: dieser von Jakob-Israel ausgehende, Scepter führende Stern wird Moabs Thore schlagen und alle Völker entmauern, d. h. vor der Macht seiner den Völkern den einzigen Weg zum Heile weisenden Lehre wird Moab keine Angeln mehr haben für Abschließungsthore: es wird sein Isolierungshochmut aufhören und werden alle Menschen „mauerlos" werden: materieller Machtaufbau wird keinen Schutz mehr gewähren und wird nicht mehr als das Schützende verehrt werden.

V. 18. והיה אדום ירשה. יְרֻשָּׁה: etwas was in den Besitz eines andern übergeht. Indem hier Edom neben שעיר genannt und von beiden dasselbe prädiziert wird, so ist wohl unter אדום die edomitische Macht und unter שעיר deren ursprüngliches Stammland Seir zu verstehen. Jene reicht weiter als dieses. Die edomitische Macht, bis dahin die höchste nationale Macht, die keinen Herrn über sich hatte, wird ירשה: erhält einen Herrn, wird herrneigen, und damit wechselt ihr Stammland Seir den Herrn, erhält einen andern, und beides, weil sie beide אויביו, die Urfeinde Jakob-Israels sind. Und während so Seir-Edom die Selbständigkeit verliert, erstarkt Israel zur einflußreichsten Macht. עשה חיל heißt sowohl das Schaffen, das Ansammeln von Kräften, wie הנתן לך כח לעשות חיל (5. B. M. 8, 19), als auch das Ausüben solcher Kräfte, wie ימין ד׳ עשה חיל (Ps. 18, 15). חיל: siehe 2. B. M. 18, 21.

V. 19. וירד מיעקב. Indem aber so gerade aus dem machtlosen „Jakob" der Scepterstern ausgeht, vor dessen geistiger Hoheit alle materielle Macht und selbst das edomitische Scepter sich beugt, geht damit der letzte Rest einseitiger „Kulturvergötterung" verloren, והאביד שריד מעיר. Indem nämlich hier עיר ganz absolut steht, dürfte damit die Städtekultur bezeichnet sein, mit deren einseitiger, sich selbst genügender Entfaltung ja eben die menschenvergötternde Geschichtsentwicklung (1. B. M. 4, 17 und 11, 4) beginnt, die mit der endlichen Huldigung des Scepter führenden Sterns aus Jakob zum Abschluß kommen soll. So steht auch Jesaias 32, 14 u. 19 עיר als Repräsentant einseitiger Kulturvergötterung überhaupt, und das gottschauende Lied jener Zeit lautet Jesaias 26, 1: עיר עז לנו ישועה ישית חומת וחל, unser ist eine unüberwindliche Stadt, denn Gotteshülfe setzt er statt Mauer und Wall!

V. 20. ראשית גוים, das erste im Range; denn der Zeit nach war Moab älter. Es war auch das erste der Völker, das, völlig unprovoziert, den Kampf mit Israel

Völker Amalek und sein Ende — bis es ein Verlorenes wird.

21. Und er sah den Keniten, und hub seine Spruchrede an und sagte: Laß deinen Sitz urfest bleiben und baue in den Fels dein Nest,

22. denn wenn Kajin zur Zerstörung wird, wohin würde Aschur dich dann führen!

23. Und er hub seine Spruchrede an und sagte: Wehe! Wer bleibt leben, seitdem Gott es gründet!

24. Schiffe kommen vom Kitterstrand und schwächen Aschur und schwächen Eber und auch er — bis er ein Verlorener wird.

וַיֹּאמֶר רֵאשִׁית גּוֹיִם עֲמָלֵק וְאַחֲרִיתוֹ עֲדֵי אֹבֵד׃

21. וַיַּרְא אֶת־הַקֵּינִי וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמֶר אֵיתָן מוֹשָׁבֶךָ וְשִׂים בַּסֶּלַע קִנֶּךָ׃

22. כִּי אִם־יִהְיֶה לְבָעֳרָ קָיִן עַד־מָה אַשּׁוּר תִּשְׁבְּךָ׃

23. וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר אוֹי מִי יִחְיֶה מִשֻּׂמוֹ אֵל׃

24. וְצִים מִיַּד כִּתִּים וְעִנּוּ אַשּׁוּר וְעִנּוּ־עֵבֶר וְגַם־הוּא עֲדֵי אֹבֵד׃

---

begonnen, ואחריתו und sein Ende lautet: עדי אבד, es verfolgt seine Bahn so lange, bis es אבד, ein völlig Verlorenes wird. Selbst sein Andenken schwindet aus dem Bewußtsein der Menschen.

VV. 21 u. 22. וירא את הקיני וגו׳. Richter 4, 11 wird berichtet, daß ein von seinem Stammvolk Kajin losgelöster Zweig, נפרד מקין, sich in Israels Mitte niedergelassen hatte und wegen dieser Abstammung קיני genannt wurde. Es war dies der Zweig, zu welchem Moses Schwiegervater gehörte, unter dessen Vorgang sich dieser Anschluß an Israel vollzog (siehe oben zu Kap. 10, 29). Bileam mahnt ihn, diesen Anschluß an Israel und diese Niederlassung in dessen Mitte nicht zu verlassen. Er möge seine Niederlassung urfest und unveränderlich sein lassen, möge in diesen Fels hinein, den er einmal erwählt, sein Nest bauen und nicht wieder zu seinem Urstamm Kajin zurückkehren. Denn Kajin wird von Aschur vernichtet und in die Gefangenschaft fortgeführt werden. Kehrte er daher zu Kajin zurück, so verfiele er auch diesem Geschicke, und wohin würde er da in der Gefangenschaft verführt werden?! Diesem Geschicke entgeht er, wenn er in Israel bleibt. Scheint er doch, wie bereits zu Kap. 10, 29 bemerkt, selbst der über Israel kommenden assyrischen Macht nicht erlegen und ihm die Freiheit und Selbständigkeit erhalten geblieben zu sein. In Israel hat sich daher in Wahrheit sein מושב als איתן bewährt.

תשבך, Aschur steht hier femin. Wohl in Hinblick auf das sofort auch über Aschur zum Ausspruch kommende Verhängnis.

V. 23. אוי מי יחיה משמו אל: Vor der Gründung Israels durch Gott wird niemand seine dem eben damit zur Herrschaft gelangen sollenden Prinzipe widerstrebende Selbständigkeit bewahren können. Mit dem gottgeleiteten Eintritt Israels in die Geschichte ist allem dieser Gottesabsicht Entgegenstehenden die Zukunft gekündigt.

V. 24. וצים וגו׳. (Jes. 33, 21) וצי אדיר לא יעברנו, (Jecheskel 30, 9) יצאו מלאכים מלפני בַּצִּים, ergiebt für צי plur. צים die Bedeutung: Schiff. Anderseits heißt צִיָּה, die Wüste, und צִיִּים Wüstenbewoher. Analogien wie בי (die Bittpartikel) von בהה, בעה (siehe 1. B. M. 1, 2), הי die Klage von ההה in אהָה, מי von מה, מהה, פי, Plur. פִּים (Sam. I. 13, 21) von פה, פהה, verwandt mit פעה, פחה, קי (in קיקלון

25. וַיָּקָם בִּלְעָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ וְגַם־בָּלָק הָלַךְ לְדַרְכּוֹ׃ פ

25. Darauf erhub sich Bileam, ging und kehrte zu seiner Heimat zurück, und auch Balak ging seines Weges.

כה 1. וַיֵּשֶׁב יִשְׂרָאֵל בַּשִּׁטִּים וַיָּחֶל הָעָם לִזְנוֹת אֶל־בְּנוֹת מוֹאָב׃

Kap. 25. V. 1. Israel hatte sich niedergelassen in Schittim, da fing das Volk an unzüchtig zu den Töchtern Moabs hin abzufallen.

2. וַתִּקְרֶאן לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ לֵאלֹהֵיהֶן׃

2. Sie luden das Volk ein zu den Opfermählern ihrer Götter, das Volk speiste mit und sie bückten sich ihren Göttern.

Habakuk 2, 16) von קאה, lassen vielleicht als gemeinschaftliche Wurzel von צי, Schiff, und ציה, Wüste: צאה, verwandt mit צעה, שאה, שהה, wovon auch שׁי, annehmen. Grundbedeutung wäre eine lange oder starke Bewegung zu einem Ziele, verwandt damit auch זוע und יזע: Bewegung und Schweiß. שהה chald.: lange verweilen, ohne zum Ziele zu kommen, säumen, שאה: seinen Sinn lange auf etwas richten, ohne das Erkenntnisziel zu erreichen, daher auch wüst sein. שׁי etwas, dessen Überbringung lange Zeit erfordert, ein großes Geschenk. צעה: sich mit Nachdruck, mit besonderer Aufmerksamkeit bewegen, einherschreiten. צי ein Schiff, das weite, Überwindung von Schwierigkeiten erfordernde Reisen zu machen hat, ein großes Seeschiff. ציה: eine Gegend, in welcher man lange wandern und Schwierigkeiten überwinden muß, ehe man zu einem Ziele gelangt: eine Wüste.

מיד כתים. כתים (1. B. M. 10, 4) waren Nachkommen Javans. Die Überlieferung sieht in ihnen die altitalische Bevölkerung griechischer Abkunft, daher איטליא של יון Großgriechenland, und versteht unter כתים die Römer. יד כתים wäre dann die italienische Küste am Mittelmeer. עבר nach ת"א die Länder jenseits des Euphrats. Möglich, daß עבר alle die 1. B. M. 10, 26—30 genannten Joktaniden als Nachkommen Ebers begreift. יד כתים wie יד הירדן (Kap. 13, 29). יד אשדוד (Josua 15, 45). Es kann auch מיד כתים: von der Ritter Macht bedeuten. וגם הוא bezieht sich wohl auf יד כתים und wäre dann יד hier männlich gedacht, wie Jecheśk. 2, 9 והנה יד וגו׳ והנה בו וגו׳.

Kap. 25. V. 1. Nicht fremdes Schwert, nicht fremder Fluch vermag Israel zu verderben. Nur es selber vermag Unglück über sich herbeizuziehen, indem es von Gott und seinem Gesetze abfällt. וישב וגו׳. Es hatte sich, wie מ"ר bemerkt, nach den siegreichen Kämpfen mit Sichon und Og beutereich der behaglichen, genießenden Ruhe hingegeben. בשטים nicht בשטים. Die Gegend heißt השטים (Micha 6, 5). Es war also eine baumreiche, schattige Gegend, nach langer Wanderung im Sonnenbrand der Wüste eine sehr willkommene Rast. — ויחל העם: כל מקום שנאמר העם לשון גנאי, bemerkt hierzu מ"ר, וכל מקום שנאמר ישראל לשון שבח הוא, der Ausdruck העם komme nur bei einem tadelnden Bericht vor, während ישראל der Ausdruck bei einem rühmlichen Bericht sei. So: וידבר העם באלקים ובמשה (21, 5), ויהי העם כמתאוננים (11, 1), עד אנה ינאצוני העם (14, 11) u. ö. w. — ויבכו העם בלילה ההוא (14, 1) לזנות אל וגו׳: sie fingen an von der bisher bewährten sittlichen Pflichttreue abzufallen und sich den Töchtern Moabs hinzugeben. In diesem אל liegt schon, daß die Initiative von den בנות מואב ausgegangen (siehe Kap. 25, 18 u. 31, 16 und oben zu Kap. 24, 14).

V. 2. ותקראנה וגו׳. Die von ihnen Verführten luden sie zu ihren Opfermählern und brachten sie endlich dazu, sich ihren Peorgöttern hinzuwerfen, in deren Kult

3. וַיִּצָּמֶד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעוֹר וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל׃

3. Da schloß sich Jisrael dem Peor-Baal an und Gottes Zorn ward rege wider Jisrael.

4. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח אֶת־כָּל־רָאשֵׁי הָעָם וְהוֹקַע אוֹתָם לַיהוָה נֶגֶד הַשָּׁמֶשׁ וְיָשֹׁב חֲרוֹן אַף־יְהוָה מִיִּשְׂרָאֵל׃

4. Da sagte Gott zu Mosche: Nimm mit dir alle Häupter des Volkes und hänge sie in Gegenwart der Sonne Gott hin, so wird Gottes rege gewordener Zorn von Jisrael sich abwenden.

---

sinnliche Ausschweifung aufhörte Verbrechen zu sein und einer Göttermacht huldigende Hingebung wurde.

V. 3. ויצמד וגו׳. Es gab verschiedene בעלים, vergötterte Gewalten. So einen בעל צפון, einen Mitternachtgott der Wüste (2. B. M. 14, 1). Dem gegenüber einen בעל מעון (32, 38) einen Gott der Wohnstätten und einen בעל בריח (Richter 8, 33) des Zusammenhaltens der Menschen. Es gab auch einen בעל זבוב (Kön. II, 1) einen Fliegengott, wahrscheinlich einen Gott der Fäulnis, vergl. זבובי מות (Pred. 10, 1), den man in Krankheiten über Leben und Tod interpellierte, und es gab auch einen בעל פעור, einen Gott der Schamlosigkeit, dem durch scheulose Hervorkehrung des Viehischsten gehuldigt wurde. Daher Hosea 9, 10 ובאו בעל פעור וינזרו לבשת, sie kommen nach Baalpeor und „weihten sich der Schande." — צמד siehe Kap. 19, 15. Der Peorkult ist eine Illustration jenes Darwinismus, der seinen Triumph darin feiert, daß der Mensch zum Tier hinabsteigt und sich seines göttlichen Adels entkleidet, sich nur als ein höheres „Vieh" begreifen lernt. ויחר אף וגו׳. Damit war aber die allererste Vorbedingung in Jisrael vernichtet, auf welcher seine Zukunft vor Gott beruht. Es war damit Gottes Zorn wider Jisrael hervorgerufen, der das Leben der unwürdig Gewordenen mit Vernichtung „trifft" und מגפה (vergl. Kap. 17, 11 u. 12).

V. 4. ויאמר וגו׳. Das Kriminalgericht des göttlichen Gesetzes beruht rein auf dem Anklageprozeß. Es hat das jüdische Gericht kein Recht zur Intervention, so lange die Anklage fehlt. Zu dieser Anklage ist aber kein öffentlicher Ankläger bestellt, sondern die ganze Nation in allen ihren selbständigen Männern ist die Staatsanwaltschaft des jüdischen Gesetzes. Je zwei Männer aus dem Volke haben dem Verbrecher im Momente des Verbrechens das Gesetz und die gesetzliche Strafe vorzuhalten, und wenn gleichwohl das Verbrechen verübt worden, den von ihnen gewarnten Verbrecher vor die Richter zu führen und namens des Gesetzes dessen Bestrafung zu fordern, wie das ganze Verhältnis in der trefflichen Arbeit des Dr. Naftali Hirsch (Jeschurun, Jahrgang XII, S. 30 ff.) dargelegt ist. Wenn also bei diesem Vorgange nicht Zeugen die Schuldigen vor die Gerichte geführt, so hatten diese als Richter keine gesetzliche Befugnis zur Ausübung ihres Richteramtes. Allein, daß eben, bei einem so weit greifenden offenen Abfall vom Gesetze keine Männer aus dem Volke den Verbrechern warnend mit der Autorität des Gesetzes entgegengetreten und nach verübter Unthat die Schuldigen ergriffen und vor ihre gesetzlichen Richter geführt und damit dem Umsichgreifen des Unwesens Einhalt gethan, das eben machte jeden unthätig Zuschauenden zum Mitverbrecher, riß das ganze Volk mit hinein, und darum hieß es: ויחר אף ד׳ בישראל, und darum erteilte Gott hier an Moses die Befugnis und damit die Verpflichtung zum ausnahmsweisen richterlichen Einschreiten — הוראת שעה — der Gerichte. קח את כל ראשי העם, es sind dies die im folgenden Verse genannten שופטי ישראל. Dieses קח וגו׳ entspricht ganz dem ויקח משה

5. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל הִרְגוּ אִישׁ אֲנָשָׁיו הַנִּצְמָדִים לְבַעַל פְּעוֹר׃

5. Da sagte Mosche zu Jisraels Richtern: Richte jeder diejenigen der ihm Überwiesenen hin, welche dem Peorbaal angeschlossen sind.

ואהרן את האנשים וגו׳ des Kap. 1, 17, wo bezeichnete Männer von Moses und Aharon zur mitwirkenden Assistenz bei Ausführung einer aufgetragenen Amtshandlung genommen werden. So sollte Moses hier als höchste Gesetzesautorität, als das verkörperte Sanhedrin — משה במקום שבעים וחד קאי (Sanhedrin 16 b) — alle die ראשי העם, die שרי אלפים u. s. w., die zu Richtern eingesetzt waren (5. B. M. 1, 15 u. 16), zu seiner Assistenz nehmen und an allen, die dem פעור gedient, die vom Gesetze dem עובד ע״ז diktierte סקילה=Strafe vollziehen, die für מגדף ועובד ע״ז mit momentaner תליה nach dem Tode verbunden war (Sanhedrin 46 b; — siehe zu 3. B. M. Kap. 20, 2).

והוקע אותם לד׳. Daß in einem solchen Momente, wo in sinnlicher Ausschweifung ein großer Teil des Volkes dem Götzenkult verfallen war, das Gotteswort an Moses nur אותם ohne nähere Angabe spricht, dürfte tief bezeichnend sein. Es sind eben die, von denen allein Moses Sinn in einem solchen Momente erfüllt war, erfüllt sein konnte, die Schuldigen, die sein Volk in einen solchen Abgrund stürzen.

Wir haben bereits 3. B. M. (daselbst) die Bedeutung der mit der סקילה=Strafe der Verbrechen von מגדף ועובד ע״ז verbundenen תליה על העץ als eine prägnante Hervorhebung des Sinnes dieser Strafe begriffen. Wenn, glaubten wir, schon סקילה an sich, ja eigentlich ein Töten durch den Erdboden, das damit bestrafte Verbrechen als ein solches bezeichnete, gegen welches sich gleichsam die Erde empört und dem Verbrecher keine Stätte gewährt, so wird diese Verworfenheit des Verbrechers bei dem Gipfel aller Verworfenheit noch durch תליה zwischen Himmel und Erde einen Augenblick veranschaulicht, damit zu sagen, daß den מגדף ועובד ע״ז Himmel und Erde von sich weisen und ihm keine Stätte gewähren. Gerade diesen Begriff drückt aber der Ausdruck הוקע in treffendster Weise aus. יקע erscheint nämlich als das verstärkte יגע. יגע heißt aber ruhelos sein, und ist somit הוקע, das momentane Aufhängen der Verbrecherleiche, der sprechendste Ausdruck für die absolute Stättelosigkeit, welcher das Verbrechen den Verbrecher verfallen sein lassen würde, wenn nicht eben die an ihm vollzogene Strafe ihm Sühne gewährte (siehe Sanhedrin 47 b).

והוקע אותם לד׳ נגד השמש; לד׳ damit wird der Forderung Gottes, der nur auf Reinheit des Sittenprinzips und des Gottesgedankens Israels Zukunft basiert, genügt, indem durch Ausscheidung der Verbrecher aus der Reihe irdischer Existenzen und thatsächliche Proklamierung des hohen Grades solcher Verworfenheit die Idee der Heiligkeit des Prinzips wieder aufgerichtet ist und „ד׳" Sein Verhältnis zu Israel wieder fortwalten lassen kann. נגד השמש: das ganze kriminalrechtliche Verfahren der jüdischen Gesetzgebung, גמר דין, תחלת הדין und auch die Strafvollziehung ist ביום, gehört in das helle, aufrechte, freie, sozialmenschliche Tagesleben. Es ist nicht Ausfluß eines nächtlich dunklen Rachegeistes. Es ist eine von der ihrer Selbst und ihrer Bestimmung sich bewußten Nation zu vollziehende, dem Gesetze und dem Verbrecher selbst Sühne bringende Handlung der Pflicht, darum לד׳ und נגד השמש. וישב, die Cholemform, statt des gewöhnlichen יָשׁוּב, spricht durchgreifend eine Rückkehr in ein früheres Verhältnis aus, das man nur ungern verlassen. So: ילך וישב לביתו (5. B. M. 20, 5 f.), וישב למקומו (Sam. I. 5, 11), וישב אל מקומו (daselbst 29, 4), וישב העפר על הארץ (Pred. 12, 7) und sonst.

V. 5. ויאמר וגו׳, אל שופטי ישראל (siehe V. 4). אנשיו: wie später außer dem höchsten Tribunal von einundsiebzig jede größere Stadt ihr Kriminalgericht von drei-

6. וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיַּקְרֵב אֶל־אֶחָיו אֶת־הַמִּדְיָנִית לְעֵינֵי מֹשֶׁה וּלְעֵינֵי כָּל־עֲדַת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל וְהֵמָּה בֹכִים פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד׃

6. Und siehe, da kam ein Mann von Jisraels Söhnen und führte die Midjaniterin vor Moſches Augen und die Augen der ganzen Gemeinde der Söhne Jisraels hin, und dieſe weinten am Eingange des Zuſammenkunfts-beſtimmungszeltes.

מפטיר. 7. וַיַּרְא פִּינְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ הָעֲדָה וַיִּקַּח רֹמַח בְּיָדוֹ׃

7. Pinchas, Sohn Elaſars, Sohn Aharons des Prieſters, ſah es, ſtand auf aus der Mitte der Gemeinde, nahm einen Speer in die Hand,

8. וַיָּבֹא אַחַר אִישׁ־יִשְׂרָאֵל אֶל־הַקֻּבָּה וַיִּדְקֹר אֶת־שְׁנֵיהֶם אֶת אִישׁ

8. ging dem Manne Jisraels nach in den Alkoven und durchbohrte beide,

---

undzwanzig hatte, ſo waren auch während Iſraels Wanderung beſtimmte Volksgruppen beſtimmten Gerichten überwieſen (ſiehe 2. B. M. Kap. 18, 21), oder, nach Sanhedrin 35 a חלק להם בתי דינין, wurde hier ad hoc eine Verteilung des Volkes unter eine entſprechende Anzahl Gerichte vorgenommen. אנשיו וגו׳ ſind daher hier wohl diejenigen unter den einem jeden als Richter Überwieſenen. Es ſollte alſo jedes Gericht aus der ihm als ſolchem untergeordneten Volkszahl die des Peorverbrechens Überwieſenen hinrichten. איש iſt wohl nicht Einzelrichter, ſondern der Gerichtspräſes, אב בית דין, mit Zuziehung ſeines Kollegiums.

V. 6. והנה: bevor noch dieſe Anordnung zum Vollzug kam und während noch die Richter der Nation um Moſes verſammelt waren. איש מבני ישראל: wir erfahren aus V. 14, daß es ein Stammfürſt war. Er wird hier jedoch nur als „ein Mann aus Iſrael“ bezeichnet, wohl nur, um das Folgende rein nur vom Standpunkt des „jüdiſchen Mannes“ auffaſſen zu laſſen. So gewiß ſein Verbrechen durch ſeinen Charakter als Fürſt, der als Muſter edler Sittenreinheit voranleuchten ſollte, nur um ſo gravierender erſcheinen muß, und ſo gewiß die Pinchasthat um ſo größer erſcheint, je höher im Range über ihm der Mann ſtand, an welchem er zum Rächer des Geſetzes wurde, und daher auch Verſe 14 u. 15 ſehr wohl der Rang des Mannes und des Weibes gemeldet wird: ſo gewiß beginnt das Verbrecheriſche des Verbrechens, das hier geübt und gerächt wurde, nicht erſt mit dem Fürſten. Es iſt der „jüdiſche Mann“, der „איש מבני ישראל“, der mit der „מדינית“ Gott und ſein Geſetz und Iſrael gehöhnt, und damit in flagranti den קנאין, den Eiferern für Gott und ſein Geſetz und ישראל verfällt. הבועל את הארמית קנאין פוגעין בו (Sanhedrin 82 a).

ויקרב: er brachte ſie ganz eigentlich hin, um ſie damit zu höhnen. ערת בני ישראל, und ſo auch V. 7 מתוך העדה, iſt wohl die Verſammlung der zu Moſes berufenen Richter (ſiehe Sanhedrin 82 a). — והמה בוכים der Anblick hatte ſie ſo ſchmerzlich überwältigt, daß ſie Kraft und Beſinnung zur Mannesthat nicht hatten.

V. 7. מתוך העדה: er war wohl mit einer der um Moſes verſammelten Richter. — רמח verwandt mit רמה, Pfeil werfen, נושקי רומי קשת (Pſ. 18, 9), רמח: Wurfſpieß.

V. 8. קבה von קבב: höhlen (ſiehe Kap. 22, 11), davon קֻבָּה, ein kleines Zeltgemach, nach Menachoth 31 b oben enger als unten, noch in unſerem „Alkoven“ vorhanden. קֻבָּתָהּ von der damit verwandten Wurzel קוב, wovon קֻבָּה, der Magen, die Bauchhöhle. — תעצר המגפה und bedurfte es auch nicht weiter der Ausführung der

יִשְׂרָאֵל וְאֶת־הָאִשָּׁה אֶל־קֳבָתָהּ וַתֵּעָצַר הַמַּגֵּפָה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

9. וַיִּהְיוּ הַמֵּתִים בַּמַּגֵּפָה אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף: פ

10. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

11. פִּינְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אַהֲרֹן הַכֹּהֵן הֵשִׁיב אֶת־חֲמָתִי מֵעַל בְּנֵי־ יִשְׂרָאֵל בְּקַנְאוֹ אֶת־קִנְאָתִי בְּתוֹכָם וְלֹא־כִלִּיתִי אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאָתִי:

den Mann Jisraels und das Weib in den Leib — und das Sterben ward gehemmt von Jisraels Söhnen.

9. Es waren aber die in dem Sterben Umgekommenen vierundzwanzigtausend.

10. Gott sprach zu Mosche:

11. Pinechas, Sohn Elasars, des Sohnes Aharons des Priesters, hat meinen Unwillen von Jisraels Söhnen abgewendet, indem er meine Rechtsforderung in ihrer Mitte zur Geltung gebracht, so daß Ich Jisraels Söhne nicht durch meine Rechtsforderung vernichtet.

---

exzeptionellen Vers 4 angeordneten Intervention der Gerichte. רמב"ן weist auf 5. B. M. 4, 3 hin: כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ד' אלהיך מקרבך, wonach alle die dem Peorkult Verfallenen durch Gottes Hand ihren Untergang gefunden.

V. 9. ארבעה ועשרים אלף. Bei Egel fielen nur dreitausend, und wenngleich außerdem auch dort noch Schuldige durch plötzlichen Tod starben, so scheint doch hier die Zahl der Gefallenen bedeutend größer gewesen zu sein. So greift ein Götzenkult ausschweifender Sinnlichkeit unendlich weiter, als blos metaphysische Götterverirrung.

פינחס.

V. 11. פינחס, das „י" ist klein, זעירא, geschrieben. Es ist nicht unmöglich, daß sein ursprünglicher Name פנחס gewesen, seit diesem seinem Hervortreten jedoch seinem Namen das י eingefügt worden, um פי נחס zu lauten, נחס, gleichbedeutend mit נחץ, um damit zu sagen: „mein Mund, der Mund Gottes, hat ihn getrieben", der reine Eifer für Gottes Wort war das Motiv seiner That, בקנאו את קנאתי. קנא (siehe 1. B. M. 26, 14 und 2. B. M. 20, 5). Bedeutsam ist בקנאו, der Form nach Piel, ohne Dagesch im Nun, also Kal-artig geschrieben. Während קנא im Piel, die Äußerung, die Bethätigung der Rechtsforderung, deren man sich „annimmt", bedeutet, würde קנא im Kal mehr die Gesinnung ausdrücken, die die Sache eines andern sich aneignet, sie zu „der seinigen" macht, sie als die seinige beherzigt, und sagte eben diese Kalschreibweise hier, daß Pinchas That nicht ein blos äußeres Hervorthun gewesen, sondern tief aus seiner innern Gesinnung entsprungen war, mit welcher er einen Verrat an Gottes Sache als einen Verrat an der eigenen fühlte.

בקנאו וגו' בתוכם ולא כליתי וגו'. Er hat mein Recht in der Mitte der Nation zur Geltung gebracht und damit die ganze Nation von dem Verderben gerettet, in welches sie unabweisbar verfallen wäre, wenn Ich mein Recht hätte zur Geltung bringen müssen. Wenn Gottes Sache keinen Annehmer in einem Menschenkreise hat, und so diesem Menschenkreise das Bewußtsein von dem Rechte verschwindet, welches Gott an ihn hat, so ist dieser Kreis Gott, und damit auch sich, seiner eigenen Zukunft verloren. Zumal nun der jüdische Menschenkreis, Israel, dessen ganze menschengeschichtliche Existenz

12. Darum sprich es aus: Siehe, Ich gebe ihm meinen Bund: „Friede".

12. לָכֵן אֱמֹר הִנְנִי נֹתֵן לוֹ אֶת־בְּרִיתִי שָׁלוֹם׃

---

auf dem Worte „לי" beruht, mit welchem Gott Israel „sein" genannt und damit es in allen seinen Gliedern und in allen seinen Beziehungen Sich zu seinem Eigentum geheiligt hat und in alle Ewigkeit hin dieses Eigentumsrecht geltend macht. Israel ist entweder „Gottes", oder es hört auf zu sein.

Ein einziger solcher Mann, ein Pinchas, und eine einzige solche Mannesthat im Volke wird zum Retter der Gesamtnation.

V. 12. לכן אמר וגו', nicht אמר לו oder אליו, sondern allgemein: bringe es zu allgemeinem Verständnis und zur Beherzigung aller: הנני נתן לו את בריתי שלום! Wie 3. B. M. 26, 42 ein ברית: יעקב, ein ברית: יצחק, ein ברית: אברהם heißt, und damit jedes unter den Begriff „יעקב", „יצחק", „אברהם" gefaßte Verhältnis als ein ברית, als eine von absoluter Gottesbestimmung getragene Verheißung bezeichnet wird: so heißt hier ein ברית: „שלום" und ist damit „שלום", die Gestaltung der vollendetsten Harmonie aller Weltverhältnisse unter einander und mit Gott, als ein „ברית", als eine von absoluter Gottesbestimmung getragene Verheißung ausgesprochen, deren endliche Realisierung das absolute Augenmerk Gottes und daher der Welt unabänderlich sicher ist (siehe 1. B. M. 6, 18). Die Realisierung dieser höchsten Friedensharmonie überantwortet Gott hier gerade derjenigen Gesinnung und demjenigen Thatenwirken, welche eine gedankenlose, ihre pflichtvergessene Unthätigkeit so gerne in den Mantel der „Friedensliebe" hüllende Welt, eben als „Friedensstörer" zu bezeichnen und zu verdammen sich gefällt. „Friede" ist ein hohes Gut, dem alles, alle eigenen Rechte und Güter, nimmer aber die Rechte anderer, nimmer aber das Recht des göttlich Guten und Wahren zum Opfer gebracht werden darf. Der wahre Friede der Menschen unter einander beruht auf dem Frieden aller mit Gott. Wer den Kampf mit dem dem göttlich Guten und Wahren im Kreise der Menschen Feindlichen wagt, der ist mitten im Kampf und durch denselben ein Streiter für den ברית שלום auf Erden. Wer um des vermeintlichen Friedens willen mit Menschen deren wirklichem Zwiespalt mit Gott schweigend das Terrain läßt, dessen Friedensliebe gesellt sich selber zu den Feinden des ברית שלום auf Erden. Nicht die Teilnahmlosigkeit der Massen, selbst nicht die am Eingang zum Heiligtum in Unthätigkeit geweinte Thräne des Schmerzes um den Verrat, die wackere Pineasthat hat das Volk gerettet und ihm den Frieden mit Gott und seinem Gesetze und damit die Basis des eigenen wahrhaftigen Friedens wieder gebracht. So nennt Gott (Maleachi 2, 5) seinen dem Levitengeist überhaupt übergebenen ברית: das Leben und den Frieden. בריתי היתה אתו החיים והשלום ואתנם לו מורא וייראני ומפני שמי נחת הוא. Mein ברית war bei ihm: das Leben und der Friede. Die übergab Ich ihm in der Furcht, da er nur mich fürchtete und zu allererst vor meinem Namen sich selber beugte.

Es ist aber das „ו" in שלום ein ויו קטיעא, nach allgemeinster Auffassung ein gebrochenes Waw. Der Pineasbund heißt eben der „wiederzusammengefügte" שלום. Wo der Pineaseifer von nöten ist, da ist eben der Friede „gebrochen". Und der Pineaskampf gilt eben der Wiederherstellung des Friedens, er will den שלום wieder שלם machen. Daran knüpft dann (Kiduschin 86 b) die Halacha den Satz, daß בעל מום שעבד עבודתו פסולה, daß der מום des ministrierenden כהן die עבודה nichtig mache. Es heiße hier von dem in das Priestertum eintretenden Pineas: הנני נתן לו את בריתי שלום כשהוא שלם ולא כשהוא חסר הא שלום כתיב א"ר נחמן וי"ו דשלום קטיעה היא, wer die Wiederherstellung des mit Gott gebrochenen Friedens vermitteln will, und das soll symbolisch jede עבודה — der muß selber שלם sein. —

13. וְהָיְתָה לּוֹ וּלְזַרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֻנַּת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנֵּא לֵאלֹהָיו וַיְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

13. Und ihm und seinen ihm folgenden Nachkommen werde ein Bund ewigen Priestertums, dafür, daß er das Recht für seinen Gott zur Geltung gebracht und Sühne über Jisraels Söhne vollzogen.

14. וְשֵׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַמֻּכֶּה אֲשֶׁר הֻכָּה אֶת־הַמִּדְיָנִית זִמְרִי בֶּן־סָלּוּא נְשִׂיא בֵית־אָב לַשִּׁמְעֹנִי׃

14. Der Name des erschlagenen Jisraelmannes, der mit der Midjaniterin erschlagen worden, war: Simri, Sohn Salus, Fürst eines Vaterhauses des Simeonitischen Stammes.

15. וְשֵׁם הָאִשָּׁה הַמֻּכָּה הַמִּדְיָנִית

15. Und der Name der erschlagenen midjanitischen Frau: Kosbi, Tochter

---

V. 13. והיתה לו וגו׳. Als Pineas erzeugt wurde, war Elasar noch זר, daher trug Pineas bis jetzt nicht den Priestercharakter. Allein wie der Stamm Levi durch sein Auftreten beim Egel sich thatsächlich den Levitenrang errungen, dessen ihn sodann die ausdrückliche Erwählung würdigte, so hatte Pineas durch seine rettende That wahrhaft „den Weg weisend", wahrhaft als „כהן" sich im Volke bethätigt und in Thathandlung die sühnende Hingebung vollbracht, die symbolisch die עבודה des Priesters im Heiligtum vollbringt. Darum ward er nach solcher That zum Priester erhoben, und bewährte sich der ihm hier für ihn und seine ihm nachfolgenden Nachkommen erteilte ewige Priesterbund darin, daß alle Hohenpriester aus Pineas Geschlecht waren (siehe Chron. I. 5, 39—41) und auch die Hohenpriester des zweiten Tempels waren nach dem ספרי תוספו׳ Joma 9 a). Pineas war übrigens auch selbst ein sehr langes Leben beschieden. Noch zu den Zeiten des Attentats zu Gibea (Richter 20, 28) finden wir פינחס בן אלעזר בן אהרן als Hohenpriester bei der Bundeslade Gottes. Ja, nach einer Auffassung wäre Pineas identisch mit Elijahu, in dessen Auftreten für Gottes Sache in Jsrael ja ebenfalls der Pineasgeist waltet, und der ja auch einst kommen wird, um durch Heilung des Bruches der Zeiten der Verwirklichung des ברית שלום auf Erden die Bahn zu ebnen, wenn die Zukunft von der Vergangenheit geklüftet ist und in der Gegenwart das junge Geschlecht und das alte Geschlecht einander den Rücken kehren, und es gelten wird, durch Wiederbringung des Horebgeistes des göttlichen Gesetzes den Bruch der Zeiten zu heilen. Lautet doch das letzte Wort des Propheten: זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותו בחרב על כל ישראל חקים ומשפטים הנה אנכי שלח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ד׳ הגדול והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם פן אבוא והכיתי את הארץ חרם (Maleachi 3, 22—24).

V. 14. ושם איש ישראל (siehe zu V. 8). Die hochgestellte Persönlichkeit des Mannes, gegen welchen Pineas aufgetreten, erhöht noch die Bedeutung seiner hingebungsvollen That, die, unbeirrt durch die etwaigen nachteiligen Folgen für das eigene Interesse, nur die Gottessache im Auge hatte. אשר הוכה את המדינית: nur את המדינית, nur im Vollzug des Verbrechens war die Pineasthat eine ihn adelnde Großthat. Wäre sie nach vollzogenem Verbrechen geschehen, sie wäre ein gerichtlich zu bestrafender Mord gewesen (siehe Sanhedrin 82 a). — בית אב ist hier gleichbedeutend mit משפחה, einer der Stammesfamilien, in welchen der Stamm sich abzweigte (siehe Kap. 26, 12).

V. 15. ושם האשה וגו׳, auch die Rücksicht auf die etwaige Feindschaft, die seine That für die Nation herbeiziehen konnte, durfte Pineas nicht zurückhalten, wo es die

בְּזִבְיֵ בַת־צ֣וּר רֹ֣אשׁ אֻמּ֔וֹת בֵּ֥ית־אָ֖ב
בִּמְדְיָ֑ן הִ֔וא׃ פ

16. וַיְדַבֵּ֥ר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֥ה לֵאמֹֽר׃

17. צָרֹ֥ר אֶת־הַמִּדְיָנִ֖ים וְהִכִּיתֶ֥ם
אוֹתָֽם׃

18. כִּי־צֹרְרִ֥ים הֵ֛ם לָכֶ֖ם בְּנִכְלֵיהֶ֑ם
אֲשֶׁ֨ר־נָכְל֤וּ לָכֶם֙ עַל־דְּבַ֣ר פְּעֹ֔ור וְעַל־
דְּבַ֞ר כָּזְבִּ֤י בַת־נָשִׂיא֙ מִדְיָ֔ן אֲחֹתָ֑ם
הַמֻּכָּ֥ה בְיֹום־הַמַּגֵּפָ֖ה עַל־דְּבַ֥ר פְּעֹֽור׃

כו 1. וַיְהִ֣י אַחֲרֵ֣י הַמַּגֵּפָ֔ה ׃ פ
וַיֹּ֥אמֶר יְהוָ֖ה אֶל־מֹשֶׁ֣ה וְאֶל
אֶלְעָזָ֥ר בֶּן־אַהֲרֹ֖ן הַכֹּהֵ֑ן לֵאמֹֽר׃

Zurs; dieser war Völkerhaupt eines Vaterhauses in Midjan.

16. Gott sprach zu Mosche:

17. Die Midjaniten sind zu befeinden und sollt ihr sie schlagen.

18. Denn sie befeinden euch noch mit denselben Ränken, die sie gegen euch in betreff Peors geübt und zugleich wegen der midjanitischen Fürstentochter Kosbi, ihrer Schwester, welche am Tage der wegen Peor gewesenen Seuche erschlagen worden.

Kap. 26. V. 1. Es war nach der Seuche:

Da sagte Gott zu Mosche und zu Elasar, dem Sohne Aharons des Priesters:

Rettung der Lebensseele seiner Nation, deren Treue gegen Gott und sein Gesetz galt. — ראש אמות בית אב, hier ist בית אב einer der Stämme, in welchen die midjanitische Nation sich verzweigte. Er war Oberhaupt eines dieser Stämme, zugleich aber ראש אמות, ein bei den vereinigten Stämmen einflußreiches Haupt.

V. 17. צרור וגו', eigentlich zusammendrängen, zusammendrücken, jemandes Kraft beschränken. Den Midjaniten gebührt צרור, daß ihr ihre Macht brechet, und והכיתם אותם: und es wird euch noch die Aufgabe werden, einen Kriegsschlag gegen sie auszuführen (siehe Kap. 31).

V. 18. כי צררים וגו', denn sie bedrohen euch noch mit feindlichem Verderben. So Haman: צורר היהודים (Esther 8, 1). Sie setzen ihre Verführungskünste, die sie nur mit zu vielem Erfolg bereits geübt, noch gegen euch fort und unterscheiden sich da von den Moabitern, die, nachdem sie einmal das Verderben über euch gebracht, von weiteren Versuchen abstehen. Die Midjaniter verharren aber noch in dieser eurer Gottestreue und eurer Sittlichkeit drohenden Feindseligkeit, und diese ihre euch bereits bewiesene Feindseligkeit wird bei ihnen noch durch das besondere Rachegefühl genährt, da ihre Fürstentochter nicht in dem allgemeinen Sterben der Seuche, sondern durch jüdische Menschenhand gefallen ist, und sie „Blutrache" für ihre „Schwester" nehmen zu müssen glauben. Der Charakter ראש אמות des Vaters läßt die gefallene Kosbi als ihrer aller Schwester betrachten.

Kap. 26. V. 1. ויהי אחרי המגפה. Das Kapitel schließt in der Mitte des Verses nach einem Vordersatz und beginnt mit dem Nachsatz einen neuen Abschnitt, um zu veranschaulichen, wie mit dem Hinsterben der Peorverfallenen einem neuen reinen Abschnitte des Volkslebens wieder Raum gegeben war. Mit dem Aussterben der im geschlechtlichen Peordienst Entarteten leuchtete Israel wieder in dem angestammten Adel geschlechtlicher Reinheit, wie der moabitische Prophet es vor der Peorverführung geschaut und wie dafür eine jede Zählung dieses Volkes das sprechendste Dokument bot. Daher nach der מגפה eine neue Volkszählung. Daß da ein jeder einzelne לבית למשפחתו

2. שְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ ו כָּל־עֲדַת בְּנֵי־
יִשְׂרָאֵל מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה
לְבֵית אֲבֹתָם כָּל־יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל׃

3. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֹתָם
בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר׃

4. מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל
הַיֹּצְאִים מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם׃

2. Nehmet die Gesamtsumme der ganzen Gemeinde der Söhne Jisraels auf, vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts nach dem Hause ihrer Väter, jeden in den Gesamtdienst Hinaustretenden in Jisrael.

3. Da sprach Mosche und der Priester Elasar sie aus in den Öden Moabs, bei dem Jarden von Jericho:

4. Vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, wie Gott Mosche und Jisraels Söhnen, welche aus dem Lande Mizrajim gezogen waren, geboten hatte.

אבי, wie vor vierzig Jahren nach dem Auszug aus Mizrajim gezählt werden konnte, das war der Beweis, daß über die Vaterschaft keines Kindes in Jsrael ein Zweifel obwaltete, das war der Beweis, daß die Peorausschweifung nur eine vereinzelte Ausnahme bildete, daß aber dem über die jüdischen Häuser ausgesprochenen Prophetenworte: יול מים מדליו וזרעו על מים רבים die volle Wirklichkeit entsprach (siehe מדרש אספה im Jalkut z. St.).

VV. 3 u. 4. וידבר וגו׳ אתם. Nicht ויפקד אתם, sondern וידבר אותם, es wurde, wie dies bei der ersten Zählung Kap. 1 u. 2 angeordnet war: למשפחתם לבית אבתם, במספר שמת כל זכר לגלגלתם, es wurde ein jeder namentlich als zu dem und dem Hause und der und der Familie gehörig genannt. Nicht das Wissen der Gesamtzahl, das „Zählen" war das wesentliche Ziel, sondern das Genanntwerden eines jeden einzelnen nach seiner Abstammung, seiner Familien- und Stammesangehörigkeit für seine nationale Gesamtbestimmung als יוצא צבא בישראל, war das Wesentliche und gab jedem einzelnen das bewußtvolle Selbstgefühl seiner Bedeutung für seines Hauses, seiner Familie, seines Stammes Anteil an der Lösung der gemeinsamen nationalen Aufgabe. Was dort mit dem למשפחתם וגו׳ במספר שמות וגו׳ ausführlich gesagt ist, das ist hier in dem Ausdruck וידבר אותם prägnant zusammengefaßt: sie sprachen jeden einzelnen besonders aus. Es war aber bei der Veranlassung, welche diese Zählung hervorrief, von besonderer Bedeutung, dieses Aussprechen eines jeden einzelnen deutlich zu bezeichnen, da ja eben in diesem „Ausspruche" eines jeden einzelnen nach seiner Abstammung sich die geschlechtliche Reinheit der Familien dokumentierte, ein Grund, welcher auch wohl die gerade bei dieser Zählung hervorgehobene Nennung der Familien eines jeden Stammes motivieren dürfte.

Gewiß aber war dies „Aussprechen" der sechsmalhunderttausend Individuen nicht das Geschäft zweier Männer, und auch hierbei Moses und Elasar, wie bei der ersten Zählung, von den נשיאים assistiert. Das וידבר heißt also nicht sowohl: sie sprachen aus, als: sie ließen aussprechen, brachten zum Ausspruch. Moses und Elasar waren nur die Anordnenden, und erklärt dies das: לאמר am Schlusse des Verses. Sie ordneten an, daß jeder vom zurückgelegten zwanzigsten Jahre aufwärts, ganz nach der Anordnung der ersten Zählung, ausgesprochen werden sollte. Eigentümlich ist die Accentsetzung, die mit dem Ethnach auf מואב dies bedeutsam von על ירדן וגו׳ trennt. Es sind damit eigentlich zwei Sätze gebildet und das וידבר משה וגו׳ zu על ירדן ירחו in Gedanken

שני. 5. רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל בְּנֵי רְאוּבֵן חֲנוֹךְ מִשְׁפַּחַת הַחֲנֹכִי לְפַלּוּא מִשְׁפַּחַת הַפַּלֻּאִי׃
6. לְחֶצְרֹן מִשְׁפַּחַת הַחֶצְרֹנִי לְכַרְמִי מִשְׁפַּחַת הַכַּרְמִי׃
7. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הָרְאוּבֵנִי וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת וּשְׁלֹשִׁים׃
8. וּבְנֵי פַלּוּא אֱלִיאָב׃
9. וּבְנֵי אֱלִיאָב נְמוּאֵל וְדָתָן וַאֲבִירָם הוּא־דָתָן וַאֲבִירָם קְרוּאֵי הָעֵדָה אֲשֶׁר הָצוּ עַל־מֹשֶׁה וְעַל־אַהֲרֹן בַּעֲדַת־קֹרַח בְּהַצֹּתָם עַל־יְהוָה׃

5. Reuben, Jisraels Erstgeborener: Reubens Söhne: Chanoch, die Familie des chanochischen Zweiges, von Palu die Familie des paluischen Zweiges;

6. von Chezron die Familie des chezronischen Zweiges, von Karmi die Familie des karmischen Zweiges;

7. dieses sind die Familien des reubenischen Stammes. Ihre Gezählten waren dreiundvierzigtausendsiebenhundertunddreißig.

8. Palus Söhne: Eliab,

9. und die Söhne Eliabs: Nemuel, Dathan und Abiram. Es ist dies Dathan und Abiram, Berufene der Gemeinde, welche gegen Mosche und Aharon mit der Gemeinde Korachs Streit erregt haben, als sie gegen Gott Streit erregten.

---

wiederholt: וידבר וגו' אותם על ירדן ירחו und וידבר וגו' אותם בערבות מואב. Damit wäre dann der Zählung ein zweifacher Zweck erteilt: בערבות מואב in Beziehung zu dem in dieser Örtlichkeit vorgegangenen Peorereignis, wie wir bereits entwickelt, und: על ירדן ירחו mit Hinblick auf die bevorstehende Besitznahme von Palästina (siehe V. 53).

V. 5. משפחת החנכי. Jeder Stamm teilte sich in mehrere Familienzweige, deren den Familiennamen gebende Ahnen bei den meisten die ersten Söhne des Stammvaters waren, nur daß sich bei einigen, wie dies ja noch mit Vornamen so häufig geschieht, die Namen etwas anders nuancierten. Bei einigen wie bei Jehuda, Efrajim und Benjamin bildeten auch die Enkel, bei Menasche selbst die Urenkel noch besonders genannte Familienzweige. Daß, wie רמב"ן bemerkt, die Zahl der Familienzweige nicht von der größeren oder geringeren Volkszahl des Stammes bedingt war, ist z. B. aus dem Vergleich Benjamins und Dans ersichtlich. Von Benjamin werden sieben besondere Familienzweige genannt, bei einer Bevölkerung von fünfundvierzigtausend, von Dan nur ein Familienzweig und er zählte vierundsechzigtausend.

V. 9. הוא דתן ואבירם. Nach Baba Bathra 117 b sind alle an dem Aufstand Korachs Beteiligten bei der Verteilung des Landes als nicht existierend betrachtet worden, während die anderen יוצאי מצרים, selbst, wenn sie beim Einzuge in das Land bereits verstorben waren, als die eigentlichen Besitznehmer zu betrachten waren, unter welche das Land dergestalt zur Verteilung kam, daß die am Leben befindlichen aktiven Besitzergreifer des Landes dasselbe nur als deren Erben erhielten (siehe zu V. 53). עדת קרח לא היה להן חלק בארץ הבנים נטלו בזכות אבי אביהן ובזכות אבי אמותיהן. Nach רמב"ן dürfte aus diesem Grunde hier der Untergang Dathan und Abirams erwähnt sein. — אשר הצו וגו': der Aufstand gegen Moses und Aharon war in Wahrheit ein Aufstand gegen Gott, und weil er das war, darum ותפתח וגו'.

10. ותפתח האדמה את־פיה ותבלע אתם ואת־קרח במות העדה באכל האש את חמשים ומאתים איש ויהיו לנס׃

10. Da öffnete die Erde ihren Mund und verſchlang ſie und Korach, als die Gemeinde ſtarb, als das Feuer die zweihundertundfünfzig Mann verzehrte, da wurden ſie zum Wahrzeichen.

11. ובני־קרח לא־מתו׃ ס

11. Korachs Söhne aber waren nicht geſtorben.

12. בני שמעון למשפחתם לנמואל משפחת הנמואלי לימין משפחת הימיני ליכין משפחת היכיני׃

12. Simeons Söhne nach ihren Familien: von Nemuel die Familie des nemueliſchen Zweiges, von Jamin die Familie des jaminiſchen Zweiges, von Jachin die Familie des jachiniſchen Zweiges;

13. לזרח משפחת הזרחי לשאול משפחת השאולי׃

13. von Serach die Familie des ſarchiſchen Zweiges, von Schaul die Familie des ſchauliſchen Zweiges;

14. אלה משפחת השמעני שנים ועשרים אלף ומאתים׃ ס

14. dieſe Familien des ſchimeoniſchen Stammes: zweiundzwanzigtauſendzweihundert.

15. בני גד למשפחתם לצפון משפחת הצפוני לחגי משפחת החגי לשוני משפחת השוני׃

15. Die Söhne Gads nach ihren Familien: von Zefon die Familie des zefoniſchen Zweiges, von Chaggi die Familie des chaggiſchen Zweiges, von Schuni die Familie des ſchuniſchen Zweiges,

16. לאזני משפחת האזני לערי משפחת הערי׃

16. von Osni die Familie des osniſchen Zweiges, von Eri die Familie des eriſchen Zweiges,

17. לארוד משפחת הארודי לאראלי משפחת האראלי׃

17. von Arod die Familie des arodiſchen Zweiges, von Areli die Familie des areliſchen Zweiges;

V. 10. ויהיו לנס. נס iſt ein hochaufgeſtecktes Zeichen dem zur Orientierung, der einem beſtimmten Ziele in einer beſtimmten Richtung zu folgen hat. Dathan und Abirams Untergang war eine ſolche hervorragende Gottesthat, allen denen zur Orientierung, die der Belehrung über die einzuſchlagende oder zu vermeidende Lebensrichtung bedürfen. In der ſpäteren hebräiſchen Sprache iſt der Ausdruck נסים für alle zu unſerer Belehrung geſchehenen hervorragenden Gottesthaten ſehr gebraucht.

V. 11. ובני קרח לא מתו (ſiehe Kap. 17, 3).

V. 14. אלה משפחות השמעני. Oben bei der erſten Zählung, Kap. 1, 22, als noch die ſittliche Ehre des ſimoniſchen Stammes unbefleckt war, ſteht der Begriff פקודים: פקדיהם, פקדיו, zweimal, um gleich bei dem zweiten Stamme zu ſagen, daß er ſowohl

18. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־גָד לִפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: ס

18. diese Familien der Söhne Gads nach ihren Gezählten: vierzigtausendfünfhundert.

19. בְּנֵי יְהוּדָה עֵר וְאוֹנָן וַיָּמָת עֵר וְאוֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

19. Die Söhne Jehudas: Er und Onan; Er und Onan starben im Lande Kenaan.

20. וַיִּהְיוּ בְנֵי־יְהוּדָה לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשֵׁלָה מִשְׁפַּחַת הַשֵּׁלָנִי לְפֶרֶץ מִשְׁפַּחַת הַפַּרְצִי לְזֶרַח מִשְׁפַּחַת הַזַּרְחִי:

20. Da waren Jehudas Söhne nach ihren Familien: Von Schela die Familie des schelanischen Zweiges, von Perez die Familie des parzischen Zweiges, von Serach die Familie des sarchischen Zweiges.

21. וַיִּהְיוּ בְנֵי־פֶרֶץ לְחֶצְרֹן מִשְׁפַּחַת הַחֶצְרֹנִי לְחָמוּל מִשְׁפַּחַת הַחֲמוּלִי:

21. Es waren aber die Söhne Perez: von Chezron die Familie des chezronischen Zweiges, von Chamul die Familie des chamulischen Zweiges.

22. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת יְהוּדָה לִפְקֻדֵיהֶם שִׁשָּׁה וְשִׁבְעִים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: ס

22. Diese Familien Jehudas nach ihren Gezählten: sechsundsiebzigtausendfünfhundert.

23. בְּנֵי יִשָּׂשכָר לְמִשְׁפְּחֹתָם תּוֹלָע מִשְׁפַּחַת הַתּוֹלָעִי לְפֻוָּה מִשְׁפַּחַת הַפֻּוָּנִי:

23. Die Söhne Jissachars nach ihren Familien: Thola, die Familie des tholaischen Zweiges, von Puwa die Familie des punischen Zweiges,

24. לְיָשׁוּב מִשְׁפַּחַת הַיָּשֻׁבִי לְשִׁמְרֹן מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְרֹנִי:

24. von Jaschub die Familie des jaschubischen Zweiges, von Schimron die Familie des schimronischen Zweiges;

25. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת יִשָּׂשכָר לִפְקֻדֵיהֶם אַרְבָּעָה וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת: ס

25. diese Familien Jissachars nach ihren Gezählten: vierundsechzigtausenddreihundert.

26. בְּנֵי זְבוּלֻן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְסֶרֶד מִשְׁפַּחַת הַסַּרְדִּי לְאֵלוֹן מִשְׁפַּחַת הָאֵלֹנִי לְיַחְלְאֵל מִשְׁפַּחַת הַיַּחְלְאֵלִי:

26. Die Söhne Sebuluns nach ihren Familien: von Sered die Familie des sardischen Zweiges, von Elon die Familie des eloniſchen Zweiges, von Jachleel die Familie des jachleelischen Zweiges;

---

wie alle folgenden Stämme nicht summarisch, sondern ganz so in Einzelzählung, wie der Stamm Reuben gezählt worden (siehe daselbst). Hier bei der zweiten Zählung, nachdem einer ihrer Stammesfürsten in so entehrender Weise sich vergangen, nach Sanhedrin 92 a der Stamm selbst auch einen hervorragenden Anteil an der ganzen Verschuldung gehabt, fehlt das ehrende לפקדיהם oder ופקדיהם, und faßt sich der Bericht in möglichster Kürze. Simeons Volkszahl ist auch die auffallend kleinste und fehlen gegen die erste Zählung volle siebenunddreißigtausend! Es liegt nicht fern, daß von

27. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת הַזְּבוּלֹנִי לִפְקֻדֵיהֶם
שִׁשִּׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת: ס

27. diese Familien des sebulonischen Stammes nach ihren Gezählten: sechzigtausendfünfhundert.

28. בְּנֵי יוֹסֵף לְמִשְׁפְּחֹתָם מְנַשֶּׁה
וְאֶפְרָיִם:

28. Die Söhne Josefs nach ihren Familien: Menasche und Efrajim.

29. בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמָכִיר מִשְׁפַּחַת
הַמָּכִירִי וּמָכִיר הוֹלִיד אֶת־גִּלְעָד
לְגִלְעָד מִשְׁפַּחַת הַגִּלְעָדִי:

29. Die Söhne Menasches: von Machir die Familie des machirischen Zweiges; und Machir zeugte Gilead, von Gilead die Familie des gileadischen Zweiges.

30. אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד אִיעֶזֶר מִשְׁפַּחַת
הָאִיעֶזְרִי לְחֶלֶק מִשְׁפַּחַת הַחֶלְקִי:

30. Dies die Söhne Gileads: Jeser, die Familie des iesrischen Zweiges, von Chelek die Familie des chelkischen Zweiges,

31. וְאַשְׂרִיאֵל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׂרִאֵלִי
וְשֶׁכֶם מִשְׁפַּחַת הַשִּׁכְמִי:

31. und Asriel die Familie des asrielischen Zweiges und Schechem die Familie des schichemischen Zweiges,

32. וּשְׁמִידָע מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמִידָעִי
וְחֵפֶר מִשְׁפַּחַת הַחֶפְרִי:

32. und Schemida die Familie des schemidaischen Zweiges, und Chefer die Familie des chefrischen Zweiges.

33. וּצְלָפְחָד בֶּן־חֵפֶר לֹא־הָיוּ לוֹ
בָּנִים כִּי אִם־בָּנוֹת וְשֵׁם בְּנוֹת צְלָפְחָד
מַחְלָה וְנֹעָה חָגְלָה מִלְכָּה וְתִרְצָה:

33. Zelafchad, Chefers Sohn, hatte aber keine Söhne, nur Töchter, und der Name der Töchter Zelafchads: Machla, Noa, Chagla, Milka und Thirza.

34. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת מְנַשֶּׁה וּפְקֻדֵיהֶם
שְׁנַיִם וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף וּשְׁבַע מֵאוֹת: ס

34. Dies die Familien Menasches. Ihre Gezählten waren zweiundfünfzigtausendsiebenhundert.

35. אֵלֶּה בְּנֵי־אֶפְרַיִם לְמִשְׁפְּחֹתָם
לְשׁוּתֶלַח מִשְׁפַּחַת הַשֻּׁתַלְחִי לְבֶכֶר
מִשְׁפַּחַת הַבַּכְרִי לְתַחַן מִשְׁפַּחַת
הַתַּחֲנִי:

35. Dies die Söhne Efrajims nach ihren Familen: von Schuthelach die Familie des schuthalchischen Zweiges, von Becher die Familie des bachrischen Zweiges, von Thachan die Familie des thachnischen Zweiges.

---

den in der Seuche gefallenen vierundzwanzigtausend ein großer Teil seinem Stamme angehört haben möge.

V. 34. ופקדיהם. Während es bei den meisten übrigen einfach heißt: אלה משפחת וגו' לפקדיהם, bildet hier bei Menasche und dem folgenden Benjamin die Konstruktion zwei Sätze: אלה משפחת וגו' ופקדיהם, und giebt damit das Ergebnis der Zählung zu besonderer Erwägung. Bedenken wir, daß die Gesamtvolkszahl sich um einige Tausend vermindert hatte, daß dieser Zählung das Aussterben aller über zwanzig Jahre alten יוצאי מצרים, sowie das wiederholte Sterben von קברות התאיה, nach Korachs

36. Und die Söhne Schuthelachs: von Eran die Familie des eranischen Zweiges.

37. Diese Familien der Söhne Efrajims nach ihren Gezählten: zweiunddreißigtausendfünfhundert; dies die Söhne Josefs nach ihren Familien.

38. Die Söhne Binjamins nach ihren Familien: von Bela die Familie des balischen Zweiges, von Aschbel die Familie des aschbelischen Zweiges, von Achiram die Familie des achiramischen Zweiges;

39. von Schefufam die Familie des schufamischen Zweiges, von Chufam die Familie des chufamischen Zweiges.

40. Die Söhne Belas waren Ard und Naaman; die Familie des ardischen Zweiges, von Naaman die Familie des naamischen Zweiges.

41. Dies die Söhne Binjamins nach ihren Familien, und ihre Gezählten: fünfundvierzigtausendsechshundert.

42. Dies die Söhne Dans nach ihren Familien: von Schucham die Familie des schuchamischen Zweiges, dies die Familien Dans nach ihren Familien.

36. וְאֵלֶּה בְּנֵי שׁוּתֶלַח לְעֶרָן מִשְׁפַּחַת הָעֶרָנִי׃

37. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־אֶפְרַיִם לִפְקֻדֵיהֶם שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת אֵלֶּה בְּנֵי־יוֹסֵף לְמִשְׁפְּחֹתָם׃ ס

38. בְּנֵי בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֶלַע מִשְׁפַּחַת הַבַּלְעִי לְאַשְׁבֵּל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׁבֵּלִי לַאֲחִירָם מִשְׁפַּחַת הָאַחִירָמִי׃

39. לְשֻׁפוּפָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּפָמִי לְחוּפָם מִשְׁפַּחַת הַחוּפָמִי׃

40. וַיִּהְיוּ בְנֵי־בֶלַע אַרְדְּ וְנַעֲמָן מִשְׁפַּחַת הָאַרְדִּי לְנַעֲמָן מִשְׁפַּחַת הַנַּעֲמִי׃

41. אֵלֶּה בְּנֵי־בִנְיָמִן לְמִשְׁפְּחֹתָם וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף וְשֵׁשׁ מֵאוֹת׃ ס

42. אֵלֶּה בְנֵי־דָן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשׁוּחָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּחָמִי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת דָּן לְמִשְׁפְּחֹתָם׃

Aufstand, durch die נחשים השרפים, bei Peor, vorangegangen, so dürfte in der erhöhten Volkszahl eines Stammes ein ehrenvolles Zeugnis für bewährte Pflichttreue liegen. Diese Erwägung kommt aber namentlich den beiden Stämmen Menasche und Benjamin zu gute. Sie waren bei der ersten Zählung entschieden die kleinsten an Volkszahl, und hatte Menasche die größte Zunahme, über zwanzigtausend, Benjamin doch über zehntausend aufzuweisen. Benjamin wird nur von Issachar, mit neunzehntausend, und von Ascher, mit dreizehntausend übertroffen. Wir halten es nicht für unwahrscheinlich, daß hierin das Motiv dieser veränderten Konstruktion bei Menasche und Benjamin liegen dürfte. Bei Naftali (V. 50) steht auch ופקדיהם, obgleich es nur um eintausend sich vermehrt hatte, wohl weil damit die Zählung schließt, ebenso wie bei Reuben der Anfang der Zählung (V. 7) durch einen besonderen Satz פקדיהם ויהיו berichtet wird.

V. 42. אלה משפחת דן למשפחתם, so auch V. 50: אלה משפחת נפתלי למשפחתם. Wir sahen schon oben, z. B. bei Menasche, daß der Begriff משפחה in engerer und weiterer Bedeutung zu fassen ist. Die משפחת המכירי faßt als Unterabteilung die משפחת הגלעדי, und diese wieder in noch fernerer Teilung noch sechs משפחות unter

43. כָּל־מִשְׁפְּחֹת הַשֻּׁחָמִי לְפִקְדֵיהֶם
אַרְבָּעָה וְשִׁשִּׁים אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת: ס

43. Alle Familien des ſchuchamiſchen Zweiges nach ihren Gezählten: vierundſechszigtauſendvierhundert.

44. בְּנֵי אָשֵׁר לְמִשְׁפְּחֹתָם לְיִמְנָה
מִשְׁפַּחַת הַיִּמְנָה לְיִשְׁוִי מִשְׁפַּחַת
הַיִּשְׁוִי לִבְרִיעָה מִשְׁפַּחַת הַבְּרִיעִי:

44. Die Söhne Aſchers nach ihren Familien: von Jimna die Familie des jimniſchen Zweiges, von Jiſchwi die Familie des jiſchwiſchen Zweiges, von Beria die Familie des beriiſchen Zweiges.

45. לִבְנֵי בְרִיעָה לְחֶבֶר מִשְׁפַּחַת
הַחֶבְרִי לְמַלְכִּיאֵל מִשְׁפַּחַת הַמַּלְכִּיאֵלִי:

45. Von den Söhnen Berias, von Chewer die Familie des chewriſchen Zweiges, von Malkiel die Familie des malkieliſchen Zweiges.

46. וְשֵׁם בַּת־אָשֵׁר שָׂרַח:

46. Und der Name einer Tochter Aſchers war Serach.

47. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת בְּנֵי־אָשֵׁר
לִפְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וַחֲמִשִּׁים אֶלֶף
וְאַרְבַּע מֵאוֹת: ס

47. Dies die Familien der Söhne Aſchers nach ihren Gezählten: dreiundfünfzigtauſendvierhundert.

48. בְּנֵי נַפְתָּלִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְיַחְצְאֵל
מִשְׁפַּחַת הַיַּחְצְאֵלִי לְגוּנִי מִשְׁפַּחַת
הַגּוּנִי:

48. Die Söhne Naftalis nach ihren Familien: Von Jachzeel die Familie des jachzeeliſchen Zweiges, von Guni die Familie des guniſchen Zweiges,

49. לְיֵצֶר מִשְׁפַּחַת הַיִּצְרִי לְשִׁלֵּם
מִשְׁפַּחַת הַשִּׁלֵּמִי:

49. von Jezer die Familie des jizriſchen Zweiges, von Schilem die Familie des ſchilemiſchen Zweiges.

50. אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת נַפְתָּלִי לְמִשְׁפְּחֹתָם
וּפְקֻדֵיהֶם חֲמִשָּׁה וְאַרְבָּעִים אֶלֶף
וְאַרְבַּע מֵאוֹת:

50. Dies die Familien Naftalis nach ihren Familien. Und ihre Gezählten: fünfundvierzigtauſendvierhundert.

51. אֵלֶּה פְקוּדֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל שֵׁשׁ־
מֵאוֹת אֶלֶף וָאֶלֶף שְׁבַע מֵאוֹת
וּשְׁלֹשִׁים: פ

51. Dieſe Gezählten der Söhne Israels waren: ſechsmalhunderteintauſendſiebenhundertunddreißig.

שלישי. 52. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵאמֹר:

52. Gott ſprach zu Moſche:

53. לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה
בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת:

53. Dieſen ſoll das Land als Erbteil nach Anzahl der Namen zugeteilt werden.

ſich. Bedeutet doch משפחה von שפח, verwandt mit שפע, ספח ꝛc. eigentlich Gruppe und kann alſo größere und kleinere Gruppierungen bezeichnen. Von Dan iſt eigentlich nur eine Familiengruppe השוחמי genannt. Dieſe ſelbſt beſtand ſchon aus verſchiedenen משפחות, die ſich wieder in noch ferneren משפחת verzweigte und ſo auch die משפחת נפתלי.

V. 53. לאלה וגו׳. Die hier על ירדן ירחו im Anblick des Landes Gezählten ſind diejenigen, unter welche das Land zur Verteilung kommen ſoll, alſo alle die männ-

54. לָרַב תַּרְבֶּה נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט נַחֲלָתוֹ אִישׁ לְפִי פְקֻדָיו יִתֵּן נַחֲלָתוֹ׃

54. Dem Zahlreichen giebst du ein großes Erbteil und dem an Zahl Geringen ein kleines Erbteil, jedem nach Maßgabe seiner Gezählten soll man sein Erbteil geben.

55. אַךְ־בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת־הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת־אֲבֹתָם יִנְחָלוּ׃

55. Nur durchs Los verteile man das Land; für den Namen der Stämme ihrer Väter sollen sie es in Besitz erhalten.

---

lichen באי הארץ, welche über zwanzig Jahre alt waren, und zwar במספר שמות. Verstehen wir diesen Ausdruck recht, so wäre damit gesagt, daß alle die bei der Zählung zum Ausspruch gekommenen Namen eine Parzelle des Landes, als das nach ihnen genannte, ihnen eigene Gebiet erhalten sollen. Es sind aber bei der Zählung die Namen der Stämme, die Namen der Familien und die Namen der über zwanzig Jahre alten männlichen Individuen einer jeden Familie zum Ausspruch gekommen: למשפחתם לבית אבתם כל זכר לגלגלתם (V. 4, Kap. 1, 2). Das Land soll demnach so verteilt werden, daß jeder Stamm, und in jedem Stamm jede Familie, und in der Familie jedes zwanzig Jahre alte männliche Individuum sein kenntlich gesondertes eigenes Gebiet erhalte. So tritt auch überall sofort bei der Verteilung unter Josua die Norm למשפחתם bei jedem Stamme hervor (Josua 15) und sind שמיטין und יובל dadurch bedingt, daß nicht nur das Land im allgemeinen in Besitz genommen und etwa auch nach Stämmen verteilt, sondern daß diese Verteilung bis auf Familien und Familienhäupter und Individuen vollzogen worden. מנין אתה אומר כיבשו ולא חלקו חלקו למשפחות ולא חילקו לבתי אבות ואין כל אחד ואחד מכיר את חלקו יכול יהו חייבים בשמטה ת"ל שדך שיהא כל אחד ואחד מכיר שדהו כרמך שיהא כל אחד ואחד מכיר את כרמו — (ת"כ בהר). Es erscheint dies als eine Verwirklichung des von uns schon wiederholt bemerkten Grundcharakters der jüdischen Nation, daß die größte Stammes- und Familienmannigfaltigkeit innerhalb der eben so großen geistigen und sittlichen Einheit wesentlich zur Bestimmung des Volkes des göttlichen Gesetzes gehört (siehe 1. B. M. Kap. 25, 11 und 48, 3). Jeder Stamm, jeder Zweig, jedes Haus war eine besondere Eigentümlichkeit, die auf dem gemeinsamen Gesetzesboden ihre eigene und geeignete Stelle zur Entfaltung erhalten sollte, wie ja die liebste und trauteste Bezeichnung der Einsetzung Israels in das Gottesland נטיעה „Pflanzung" lautet.

V. 54. לרב וגו' איש וגו'. Da dem Individuum keine פקודים eigen sind, es selbst vielmehr zu den פקודים gehört, so kann איש hier kein Individuum, sondern nur Stamm und Familie als Einheiten bedeuten, als deren Angehörige eben die zwanzigjährigen Männer gezählt worden sind. Es soll also je nach der Größe eines Stammes und einer משפחה das denselben zuzuweisende Gebiet bemessen sein, und zwar soll dafür nicht die sonstige Seelenzahl, sondern die Zahl der zur Zählung gekommenen zwanzigjährigen Männer entscheidend sein. Als letztes Resultat der Verteilung soll also jeder zwanzigjährige Mann der באי הארץ ein Bodenanteil, und zwar alle einer משפחה angehörigen Männer, sowie alle einem Stamme angehörenden משפחות in einem zusammenhängenden Bodenkomplex erhalten.

V. 55. אך בגורל יחלק וגו'. Das in den vorangehenden Versen bezeichnete Resultat der Verteilung soll aber nicht sowohl durch gegenseitiges Kompromiß oder durch Entscheidung der nationalen Autorität, sondern בגרל und על פי גרל (V. 56) unter

Mitwirkung eines von אורים ותומים=Ausſpruch beſtätigten Loſes erzielt und feſtgeſtellt werden (Baba Bathra 122 a).

לשמות מטות אבתם ינחלו enthält nach ר' יונתן (daſelbſt 117 a) eine bedeutſame Modifikation des V. 53 aufgeſtellten Verteilungsprinzips. שמות מטות אבתם, der in den wirklichen Beſitz des Landes gelangenden באי הארץ ſind nämlich die mit ihren Namen in die erſte Zählung als יוצאי מצרים begriffen geweſenen Väter des ins Land gelangenden jetzigen Geſchlechtes. Sie, dieſe Väter, die bereits zwanzigjährigen Männer des Auszugs aus Mizrajim, ſollten eigentlich in den wirklichen Beſitz des verheißenen Landes gelangen, an ſie war (2. B. M. 6, 8) die Zuſage gerichtet: ונתתי אתה לכם מורשה, und wenn ſie, dieſe Väter, infolge ihrer ſündhaften Verſchmähung des Landes (4. B. M. 14, 31) des wirklichen Beſitzes desſelben verluſtig wurden und ihre Kinder an ihrer Statt das Land erlangen und ſo nach V. 53 alle bereits zwanzigjährigen männlichen Nachkommen der יוצאי מצרים als Teilungsberechtigte in Beſitz des Landes kommen ſollen: ſo ſollen ſie nach V. 55 לשמות מטות אבתם ינחלו, dieſes Beſitzerwerbrecht nur für die Namen ihrer Väter, im Namen ihrer Väter, namens derſelben ausüben; ſie kommen nur als deren Delegierte in den Beſitz des Landes, treten nur als deren Erben auf, ſowie es auch ihnen, den Vätern, nur als מורשה, als Erbſchaft von ihren Voreltern zugeſagt war, דכתיב ונתתי אותה לכם מורשה אני ד' ירושה היא לכם מאבותיכם וליוצאי מצרים קאמר להו (Baba Bathra 117 b). Demgemäß kommen bei der Verteilung des Landes beide Prinzipien, die מספר שמות der in der ערבות מואב=Zählung begriffenen שמות יוצאי מצרים und die in der erſten der באי הארץ begriffenen מטות אבתם kombiniert zur Geltung. Waren z. B. unter den gezählten יוצאי מצרים zwei Brüder A und B, von denen A einen Sohn, B neun Söhne hinterließ, die nun als באי הארץ in den Beſitz des Landes gelangten, ſo würden, wenn das Land nur unter die יוצאי מצרים nach der erſten Zählung zur Verteilung und die באי הארץ nur als deren Erben in Beſitz gekommen wären — wie in der That (daſelbſt 117 a) ר' יאשיה Anſicht iſt, — die neun Söhne von B zuſammen nur einen, nicht größeren Anteil, als der eine Sohn des A erhalten haben. Wäre das Prinzip der באי הארץ=Zählung allein das maßgebende geweſen, ſo wären den neun Söhnen von B neun Teile, dem einen Sohne von A jedoch nur ein Teil geworden. Nach dem kombinierten Prinzipe erhielten allerdings die Nachkommen von A und B als באי הארץ je ein und neun, zuſammen zehn Teile, aber nicht infolge rein perſönlichen Rechts, ſondern zugleich als Erbdelegierte von A und B. Sie nehmen die zehn Teile zuſammen לשמות מטות אבתם, für ihre Väter A und B als deren מורשה, als das dieſen von ihren Vätern zugefallene Erbgut in Beſitz, von welchem ſomit dem einen Sohne von A, als deſſen Erben, die Hälfte, alſo fünf Teile, und den neun Söhnen des B als deſſen Erben die andere Hälfte, ſomit ebenfalls nur fünf Teile zufielen. Dieſer Verteilungsmodus heißt חזרה, indem die Beſitznahme der Söhne an die verſtorbenen Väter, ja gewiſſermaßen an deren Väter zurückgeht und erſt von da aus an die Söhne als Erben zur definitiven Verteilung kommt, daher der Satz: משונה נחלה זו מכל נחלות שבעולם שכל נחלות שבעולם חיין יורשין מתים וכאן מתים יורשין חיין (daſelbſt), es iſt hier der ſcheinbar paradoxe Fall, daß die Verſtorbenen, die Väter, der Großvater, die Lebenden beerben.

Betrachten wir dieſen Verteilungsmodus näher, ſo wird das Land eigentlich als Hinterlaſſenſchaft des den יוצאי מצרים unmittelbar vorangehenden Geſchlechts dergeſtalt behandelt, daß jedem der Väter der יוצאי מצרים ſo viel Anteil an dem verheißenen Lande zuerkannt ward, als von ihm zwanzigjährige Enkel den Boden desſelben betreten, und daß ſich dieſe Hinterlaſſenſchaft von ihnen nur auf diejenigen ihrer Söhne, die als יוצאי מצרים das zwanzigſte Jahr zurückgelegt hatten, und durch dieſe auf deren zwanzigjährigen Söhne als באי הארץ vererbte.

Zwei Momente dürften damit in dem Kataster des jüdischen Nationallandes ihre Verewigung gefunden haben sollen.

Was Gott verheißen, ist so gewiß, daß es selbst vor der Erfüllung als bereits verwirklicht zu betrachten ist. Nicht nur die bereits Erlösten, selbst das noch im harten Egypterjoch schmachtende Geschlecht wird bereits als Besitzer des gottverheißenen Bodens mit rechtlichen Folgen für ihre Nachkommen betrachtet. Wird daher א"י ja auch als מוחזק, als bereits realer Besitz der Väter, nicht als ראוי, als bloßer Rechtsanspruch betrachtet, so daß bei dessen Verteilung auch die בכור's-Rechte geltend werden konnten. (Kap. 27, 6 und 5. B. M. 21, 17).

Der Eltern größte und reichste Errungenschaft sind treu sich bewährende Söhne und Enkel. Sie sind die Zeugen ihres Verdienstes und sind Sühne ihrer Schwächen. Wie Jakob seine Söhne, nach unserer Auffassung, seine den Emoriten abgerungenen Eroberungen, gleichsam die Trophäen seines Lebens nannte, so kommt hier wackerer Kinder und Enkel Zahl den Vätern und Großvätern in der Idee zu gute. Daß doch eine so große Anzahl, daß sechsmalhunderttausend und so und so viel rüstige Männer, nach allen den Geist und Gemüt brechenden egyptischen Prüfungen, als der Erlösung würdig der göttlichen Führung bereit standen, — daß doch eine fast eben so große Anzahl, daß wiederum sechsmalhunderttausend und so und so viel rüstige Männer nach allen den Verirrungen und sichtend aufreibenden Verhängnissen der Wüstenwanderung als des Landes, des Bodens des göttlichen Gesetzes würdig bereit standen, zu denen ein Moses sprechen konnte: ואתם הדבקים בר' אלקיכם חיים כולכם היום, das war doch ein Verdienst des Geistes, den die Ahnen mitten im Drucke der egyptischen Knechtschaft in ihren Kindern gepflegt, und jedes Stückchen Land, das die Enkel am Gottesboden erhielten, legten sie im Geiste jenen Großvätern als deren Errungenschaft huldigend zu Füßen, um es erst als ihre Hinterlassenschaft durch Vermittlung ihrer ebenfalls bereits heimgegangenen Väter wieder zu erhalten. אמשול לך משל, spricht das Wort der Weisen (Baba Bathra 117 a), לשני אחים כהנים שהיו בעיר אחת לאחד יש לו בן אחד ואחד יש לו שני בנים והלכו לגורן זה שיש לו בן אחד נוטל חלק אחד וזה שיש לו שני בנים נוטל שני חלקים ומחזירין אצל אביהן וחוזרין וחולקין בשוה. Siehe, es gleicht zweien Priesterbrüdern, deren einer einen Sohn hat, und der andere zwei, die zur Fruchtscheune gingen, um Priesterspenden zu empfangen. Der eine, der einen Sohn hingesandt, hat ein Teil, der andere mit zwei Söhnen, hat zwei Teile erhalten, sie bringen aber alles Erhaltene zusammen ihrem alten Vater heim, zu dessen Hause sie sich noch zählen und um dessen Verdienste willen man den Enkeln gespendet, und teilen alles gleich. (Im Jalkut ist in obiger ברייתא die Lesart אצל אבי אביהן. In der Fassung unserer ברייתא sind aber von מחזירין die beiden Brüder Subjekt, אביהן ist also schon der Großvater. Es dürfte diesmehreren Kommentatoren entgangen sein.)

Und daß eben diese der Besitzergreifung des göttlichen Landes gewürdigten Söhne das Land doch nur לשמות מטות אבתם, doch nur als Namensträger und Erben ihrer Väter in Besitz erhielten, das ist denn doch ein Beweis, daß diese um ihrer Verirrung willen des Landes verlustig gegangenen Väter doch in den achtunddreißig Jahren ihrer Wanderung den rechten Geist in der Brust des ihnen nachfolgenden Geschlechtes zu pflegen verstanden haben, so daß dieses wiederum als sechsmalhunderttausend und so und so viel rüstige Männer der weiteren Gottesführungen im Lande würdig bereit stand, ist doch ein Beweis, daß sie in ihren Kindern ihr Vergehen zu sühnen verstanden und, wie die Weisen sich ausdrücken, das דור המדבר doch ein דור דעה gewesen (במדבר רבה Kap. 19). Blickt doch, wie Sanhedrin 110 b bemerkt, noch das Prophetenwort (Jirmija 2, 2) mit Liebe auf das Geschlecht der Wüste hin: הלוך וקראת באזני ירושלים לאמר זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתיך לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, und bemerkt

56. עַל־פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט׃ ס

56. Nach Ausſpruch des Loſes ſoll ihm das Erbe zugeteilt werden mit Rückſicht auf Größe und Kleinheit.

57. וְאֵלֶּה פְקוּדֵי הַלֵּוִי לְמִשְׁפְּחֹתָם לְגֵרְשׁוֹן מִשְׁפַּחַת הַגַּרְשֻׁנִּי לִקְהָת מִשְׁפַּחַת הַקְּהָתִי לְמְרָרִי מִשְׁפַּחַת הַמְּרָרִי׃

57. Und dies ſind die Gezählten des levitiſchen Stammes nach ihren Familien: von Gerſchon die Familie des gerſchoniſchen Zweiges, von Kehath die Familie des kehathiſchen Zweiges, von Merari die Familie des merariſchen Zweiges.

58. אֵלֶּה ו מִשְׁפְּחֹת לֵוִי מִשְׁפַּחַת הַלִּבְנִי מִשְׁפַּחַת הַחֶבְרֹנִי מִשְׁפַּחַת הַמַּחְלִי מִשְׁפַּחַת הַמּוּשִׁי מִשְׁפַּחַת הַקָּרְחִי וְקְהָת הוֹלִד אֶת־עַמְרָם׃

58. Dies die levitiſchen Familien: die Familie des liwniſchen Zweiges, die Familie des chebroniſchen Zweiges, die Familie des machliſchen Zweiges, die Familie des muſchiſchen Zweiges, die Familie des korchiſchen Zweiges. Und Kehath hatte Amram erzeugt.

59. וְשֵׁם ו אֵשֶׁת עַמְרָם יוֹכֶבֶד בַּת־לֵוִי אֲשֶׁר יָלְדָה אֹתָהּ לְלֵוִי בְּמִצְרָיִם וַתֵּלֶד לְעַמְרָם אֶת־אַהֲרֹן וְאֶת־מֹשֶׁה וְאֶת מִרְיָם אֲחֹתָם׃

59. Amrams Frau hieß Jochebed, Tochter Levis, die ſie Levi in Mizrajim geboren hatte. Dieſe gebar dem Amram Aharon und Moſche und ihre Schweſter Mirjam.

60. וַיִּוָּלֵד לְאַהֲרֹן אֶת־נָדָב וְאֶת־אֲבִיהוּא אֶת־אֶלְעָזָר וְאֶת־אִיתָמָר׃

60. Dem Aharon waren Nadab und Abihu, Elaſar und Ithamar geboren.

61. וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא בְּהַקְרִיבָם אֵשׁ־זָרָה לִפְנֵי יְהוָה׃

61. Nadab und Abihu aber ſtarben, als ſie fremdes Feuer vor Gott nahebrachten.

62. וַיִּהְיוּ פְקֻדֵיהֶם שְׁלֹשָׁה וְעֶשְׂרִים אֶלֶף כָּל־זָכָר מִבֶּן־חֹדֶשׁ וָמָעְלָה כִּי ו לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי לֹא־נִתַּן לָהֶם נַחֲלָה בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

62. Ihre Gezählten waren dreiundzwanzigtauſend, alle Männlichen vom zurückgelegten Monat aufwärts; denn ſie wurden nicht veranlaßt, ſich unter Jisraels Söhnen zu zählen, denn ihnen wurde kein Erbteil unter Jisraels Söhnen gegeben.

---

hierzu das Wort der Weiſen: ומה אחרים באים בזכותם הם עצמן לא כ״ש. Es muß alſo im großen ganzen das abgeſchloſſene Bild der Wüſtenwanderung trotz aller wiederholten Abirrungen ſich als ein würdiges darſtellen. —

V. 56. על פי הגורל nach Baba Bathra 122 a: באורים ותומים in Unterſcheidung des בגורל (V. 55), welches einfach: Los bedeutet. נחלתו: da ארץ in der Regel Femininum iſt, ſo bezieht ſich נחלתו wohl auf איש (V. 54). — בין רב למעט: nach einer Auffaſſung (Baba Bathra daſelbſt) mit genauer Ausgleichung des Wertes. Es

63. אֵלֶּה פְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃

63. Dies sind die von Mosche und dem Priester Elasar Gezählten, welche Jisraels Söhne in Moabs Öden, am Jarden von Jericho zählten.

64. וּבְאֵלֶּה לֹא־הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר סִינָי׃

94. Unter diesen war kein Mann von den von Mosche und dem Priester Aharon Gezählten, welche Jisraels Söhne in der Wüste Sinai gezählt hatten;

65. כִּי־אָמַר יְהוָה לָהֶם מוֹת יָמֻתוּ בַּמִּדְבָּר וְלֹא־נוֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם־כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן׃ ס

65. denn Gott hatte über sie bestimmt: Sterben sollen sie in der Wüste! es blieb daher keiner von ihnen übrig, außer Kaleb, Sohn Jefunes, und Jehoschua, Sohn Nuns.

כז 1. וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד בֶּן־חֵפֶר בֶּן־גִּלְעָד בֶּן־מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹת מְנַשֶּׁה בֶן־יוֹסֵף וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֹתָיו מַחְלָה נֹעָה וְחָגְלָה וּמִלְכָּה וְתִרְצָה׃

Kap. 27. V. 1. Da nahten sich die Töchter Zelafchads, Sohn Chefers, Sohn Gileads, Sohn Machirs, Sohn Menasches von den Familien Menasches, des Sohnes Josefs — und dies waren die Namen seiner Töchter: Machla, Noa und Chagla, Milka und Thirza,

---

dürfte damit die Auffassung Sipornos sich begründen, daß die zwölf Gebietesteile der Stämme nach Bedürfnis der Bevölkerung eines jeden ungleich am Umfang, aber gleich am Wert gewesen. Die kleineren Gebiete waren wertvoller an Bodengüte und Lage.

Wir sind in der Darstellung des Verteilungsmodus vorzüglich Raschi und רשב״ם gefolgt. Es sind jedoch darüber verschiedene Auffassungen (siehe הוספו׳ Baba Bathra 117 a und Misrachi z. St.).

V. 64. ובאלה לא היה איש, wie beim Egel, so waren nach ב״ר auch bei den מרגלים die Frauen nicht an der Verirrung und daher auch nicht an deren Folgen beteiligt. אותו הדור, heißt es daselbst, היו הנשים גודרות מה שאנשים פורצים: in dem Geschlechte der Wüste hielten die Frauen aufrecht, was die Männer niederrissen. Es bezieht sich übrigens dieses ובאלה nicht auf den unmittelbar zuvor genannten Levitenstamm; denn auch die Leviten waren in das מרגלים-Verhängnis nicht begriffen; es bezieht sich vielmehr auf die vorangehenden פקודי בני ישראל, den Hauptgegenstand dieser zweiten Zählung, die für die Verteilung des Landes, an welcher aber die Leviten keinen Teil hatten, von Wichtigkeit war.

Kap. 27. V. 1. למשפחת מנשה בן יוסף. Wir haben bereits oben zu V. 5 bemerkt, wie der Stamm Menasche derjenige ist, bei welchem die Vereinzelung in besondere Familienzweige am meisten hervortritt. Während z. B. im Stamm Reuben nur die unmittelbaren Söhne eigene Familienzweige bildeten, haben hier von Menasche, der doch selbst nur ein Zweig des Gesamtstammes Josef war, Machir, Gilad, Chefer; Sohn, Enkel und Urenkel, eigene Familienzweige gebildet. Bei dieser in dem Stamme vorherrschenden Neigung zur eigentümlichen, selbständigen Familiensonderung gewinnt das:

2. וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל־הָעֵדָה פֶּתַח אֹהֶל־מוֹעֵד לֵאמֹר׃

2. und sie stellten sich vor Mosche, vor Elasar den Priester, vor die Fürsten und die ganze Gemeinde im Eingang des Zusammenkunftsbestimmungszeltes und sagten:

3. אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא־הָיָה בְתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל־יְהוָה בַּעֲדַת־קֹרַח כִּי־בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים לֹא־הָיוּ לוֹ׃

3. Unser Vater ist in der Wüste gestorben, er war nicht unter den Verbündeten, die sich gegen Gott zusammen verbunden, nicht unter Korachs Verbündeten, sondern durch seine Einzelsünde ist er gestorben, und Söhne hat er nicht gehabt.

4. לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם־אָבִינוּ מִתּוֹךְ

4. Warum soll nun der Name unseres Vaters aus der Mitte seiner Familie

---

למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו im Munde der Töchter Zelafchads (V. 4) eine über das bloße Besitzinteresse hinausgehende erhöhte ethische Bedeutung. Vater, Großvater, Urgroßvater hatten eigene Familienzweige gebildet, in deren Nachkommen bei der nun sich nach Familien gruppierenden Verteilung des Landes ihr Name in gesondertem Besitztum fortleben wird. In Zelafchad soll nun eine solche Familiensprosse schon in der nächsten Generation so völlig erlöschen, daß ihrer selbst bei einer so außerordentlichen Gelegenheit, wie die Verteilung des Landes auf Familien und Familienhäuser, nicht mehr gedacht werde. — ואלה שמות בנתיו, sie werden Kap. 36, 11 in anderer Reihenfolge genannt, um, wie in ספרי bemerkt, ihre durchaus gleiche Würdigkeit zu bezeichnen, מלמד שכולן שקולות זו כזו.

V. 3. אבינו מת במדבר u. s. w. Wenn die Weisen bemerken, daß Zelafchads Töchter חכמות ודורשות, gesetzkundig und eindringenden Verstandes gewesen, so spricht sich diese Geistesklarheit und Schärfe in ihrem ganzen Vortrag aus. Sie sagen alles, was zur Sache gehört, und sagen kein Wort zu viel. אבינו מת במדבר: unser Vater, er gehörte mit zu den יוצאי מצרים, über welche das göttliche Verhängnis das Sterben in der Wüste bestimmt hatte, die aber nach dem soeben proklamierten Landesverteilungsgesetz, לשמות מטות אבותם ינחלו, bei dieser Verteilung gleichwohl zur Berücksichtigung kommen sollen. והוא לא היה בתוך העדה u. s. w. Hätte er zu den Aufständischen der Korachsverschwörung gehört, wir hätten aus seinem Namen keinen Rechtstitel herleiten können. Weder die Nachkommen der מרגלים, noch diejenigen am Aufstande Korachs Beteiligten konnten aus deren Namen einen Anspruch erheben. Es waren dies die einzigen, die von der Norm לשמות מטות אבותם ינחלו ausgenommen waren. מרגלים (Baba Bathra 117 b u. 118 b). כי בחטאו מת, wenn er — wie jeder Mensch — nicht ohne Sünde aus der Welt gegangen ist, so waren das sicherlich individuelle Einzelvergehen, er hat sich nie an einem Nationalverbrechen beteiligt. ובנים לא היו לו: und er hat nie Söhne gehabt. Hätte er deren gehabt, so könnten etwa deren Nachkommen unseren Ansprüchen im Wege stehen. Allein er hat nie Söhne gehabt und sind wir daher seine einzige Nachkommenschaft.

V. 4. למה יגרע וגו׳. Die משפחת החפרי (Kap. 26, 32) wird den ihr zugewiesen werdenden Grundbesitz unter Chefers Söhne, als die Häupter dieser Familie, verteilen und wenn einer dieser Söhne verstorben ist, aber einen Sohn hinterlassen hat, so

מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה־לָּנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ׃

schwinden, weil er keinen Sohn hat? Gieb doch uns Besitz mitten unter den Brüdern unseres Vaters.

ה 5. וַיַּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת־מִשְׁפָּטָן לִפְנֵי יְהוָה׃ פ

5. Mosche brachte ihren Rechtsanspruch vor Gott.

רביעי* 6. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

6. Da sagte Gott zu Mosche:

---

wird diesem Sohne als dem Namensträger seines Vaters dessen Anteil zugeteilt werden. Warum soll nun der Name unseres Vaters, weil er keinen Sohn und nur Töchter hinterlassen hat, gar nicht mitzählen in der Familie und völlig verschwinden? תנה לנו וגו׳. Lasse uns an unseres Vaters Stelle mitzählen in der Reihe seiner Brüder und gieb uns den Besitzanteil, den er als Chefers Sohn, wenn er leben würde, unter seinen Brüdern zu beanspruchen gehabt hätte.

V. 5. נון רבתי. את משפטן (siehe V. 6).

V. 6. ויאמר ד׳ אל משה לאמר. Indem die folgenden Bestimmungen durch ויאמר und nicht durch וידבר eingeleitet sind, so erscheinen sie damit nicht als ein ganz neuer Gesetzestitel, sondern als Erläuterung eines bereits gegebenen Kanons. In der That war ja auch durch die beiden Sätze des oben gegebenen Landesverteilungsmodus: לאלה תחלק הארץ, לשמות מטות אבותם ינחלו, wodurch diese Verteilung als Erblaßteilung charakterisiert ist, bereits die Grundnorm gegeben, daß das Erbgut sich auf die männlichen Descendenten vererbe, wie dies ja auch schon der Satz 3. B. M. 25, 46 והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אחזה implizite enthielt. Es muß ja auch dieser Kanon den Töchtern Zelaschads bereits bekannt gewesen sein, wie er sich ja auch ganz klar in ihrer Motivierung: כי אין לו בן ausspricht. Wäre von ihm ein Sohn, oder wie es aus dem ובנים לא היו לו scheint, ein Sohnesnachkomme, vorhanden gewesen, sie hätten gar keine Veranlassung zur Erhebung eines Anspruchs gehabt. Es ist daher auch nicht unmöglich, daß eben darum das Suffixum ן in משפטן des vorangehenden Verses so bedeutsam hervorgehoben ist, um eben zu sagen, daß Moses über das Erbrecht im allgemeinen bereits völlig aufgeklärt war, nur über den speziellen Fall Entscheidung zu erbitten hatte. Ja insbesondere, wenn das von uns zu V. 55 dargestellte Prinzip der חזרה der für die Verteilung des Landes maßgebende Modus gewesen ist, so kann die normale Bestimmung, daß bei nicht vorhandenen Söhnen oder Sohnesnachkommen die Töchter erbberechtigt sind, Moses vollkommen bereits bekannt gewesen sein und für ihn nur hinsichtlich deren Anwendung bei der Landesverteilung und der Ausdehnung ihrer Anwendung Zweifel obgewaltet haben, so daß die Frage für ihn in der That nur משפטן, nur ihren ganz speziellen Fall betraf. Es dürfte nämlich die Frage gewesen sein, ob, so wie bei wirklichen Erblaßteilungen fünf Töchter, in Ermangelung von Söhnen oder Sohnesnachkommen, völlig die Rechte von fünf Söhnen haben, so auch hier die fünf Töchter Zelaschads als fünf באי הארץ fünf Anteile erhielten, die dann mit den anderen באי הארץ der Nachkommenschaft Chefers nach dem Prinzipe der חזרה zusammen auf diesen zurückgingen und als dessen Hinterlassenschaft nach dem normalen Erbrechte unter dessen Erben zur Verteilung kommen sollten, oder — wie wirklich die Erbteilung lautete (siehe Baba Bathra 118 b (רשב״ם ד״ה והרי דידהו) — die Töchter Zelaschads nicht als selbständige באי הארץ Anteil erhielten, sondern nur als Erben ihres Vaters für seinen Teil an der Verteilung der Erbschaftsmasse partizipierten, die, von den männlichen באי הארץ unter der Cheferschen Nachkommenschaft in Besitz

7. כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתָּ אֶת־נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן׃

7. Ganz recht reden die Töchter Zelafchads, gewiß ſollſt du ihnen männlich berechtigt Erbbeſitz unter den Brüdern ihres Vaters geben und führſt das Erbe ihres Vaters ihnen zu.

---

erhalten, von dieſen durch חזרה auf Chefer zurückgegangen, zu gleichen Teilen zwiſchen deſſen Söhnen, Zelafchad und ſeinen Brüdern reſp. deren Erben zu verteilen waren.

V. 7. כן בנות וגו׳. כן (vergl. 1. B. M. 42, 11). כנים נחנו, was dort Charakter eines Menſchen iſt, iſt hier Charakter einer Rede, einer Darſtellung. Was die Töchter Zelafchads geredet haben, iſt ganz ſo wie es ſein ſoll, ihre Rede entſpricht der Wahrheit und dem Rechte. דוברות: Während דָּבַר im Piel mehr die hörbare Darſtellung von Gedanken, das Sprechen, Ausſprechen im Auge hat, bezieht ſich דבר im Kal vorzugsweiſe auf den Gedankeninhalt, der durchs Wort geäußert wird, דובר צדק, דובר מישרים, דובר שלום u. ſ. w. דָּבָר iſt ſprechen, אמר ſagen, דָּבוֹר: reden. — אחזת נחלה, נחלה: ein ſtromgleich von den Vorfahren auf die Nachkommen „herabfließendes“ Gut. אחזה iſt wie גאולה, ישועה ein aktiver abſtrakter Begriff: ein Beſitztum, das ſeßhaft macht, das den Beſitzer feſſelt, ihm eine bleibende Stätte gewährt (ſiehe 1. B. M. 47, 27). בתוך אחי אביהם: ſie vertreten die Stelle deren verſtorbenen Bruders. War der Verteilungsmodus einfach ליוצאי מצרים, zu denen Zelafchad ebenſo wie ſeine Brüder gehörte, ſo erhalten ſie den Teil, der Zelafchad als ſolchem gebührte, ſie ſind ſeine Erben. War aber der Verteilungsmodus der oben dargeſtellte חזרה-Kanon, nach welchem das Land zunächſt unter die באי הארץ verteilt, von ihnen dann auf die יוצאי מצרים zurückging und unter dieſen für ſich und ihre Erben zu gleichen Teilen als Hinterlaſſenſchaft ihrer Väter zur Verteilung kam, ſo würden, wenn Zelafchad ſtatt fünf Töchter fünf Söhne hinterlaſſen hätte, zuerſt dieſe fünf Söhne fünf Anteile ebenſo wie ihre Vettern, die Söhne ihrer Vaterbrüder, zur חזרה in der Idee an den Großvater Chefer und zur gleichen Teilung unter deſſen Söhnen und deren Erben erhalten haben. Sollten daher Zelafchads Töchter auch hinſichtlich dieſes חזרה-Teilungsmodus ganz die Rechte von Söhnen haben erhalten ſollen, ſo hätte die Entſcheidung nicht בתוך אחי אביהם, ſondern בתוך בני דודיהם gelautet. Da jedoch die Entſcheidung ſich בתוך אחי אביהם ausſpricht, ſo iſt damit geſagt, daß ihnen nicht, wie ihren Vettern, den בני דודיהם, zuerſt direkt fünf Landesanteile zur חזרה-Verteilung werden ſollen, ſondern daß ſie nur indirekt durch die, vermittelſt des Anteilrechts ihrer Vettern und der חזרה auf חפר unter deſſen Söhnen als יוצאי מצרים, wozu auch צלפחד gehörte, zur Verteilung kommende Hinterlaſſenſchaft, den auf ihren Vater fallenden Anteil gleich ihren Oheimen erhalten ſollen, wie wir dies bereits zu V. 5 angedeutet. Bezeichnend treten hier die auf die Töchter ſich beziehende Suffixa: להם, אביהם in maskuliner Form auf. Der Ausſpruch ſagt: Geben ſollſt du ihnen in männlicher Berechtigung Erbbeſitz (nach der חזרה-Auffaſſung jedoch nur) unter den Brüdern ihres Vaters, als wären ſie Söhne (oder: nach der חזרה-Auffaſſung, ihnen gegenüber haben ſie männliche Rechte).

נחלת אביהן, והעברת נחלת אביהן להן: nach dem יוצאי מצרים-Modus der ihrem Vater als יוצא מצרים zugefallene Anteil. Nach dem חזרה-Modus: der von dem im Verein mit ſeinen Brüdern infolge der חזרה zwiſchen ihnen zu teilenden Erbe ihm zufallende Anteil. Jedes einer Erbtochter zugewieſene Erbe heißt: העברה, hinüber führen. Da nämlich eventuell dieſes Gut einſt durch ihre Verheiratung mit einem Manne aus einem anderen Stamme nach ihrem Tode ihrem dem väterlichen Stamme angehörigem

8. וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ כִּי־יָמוּת וּבֵן אֵין לוֹ וְהַעֲבַרְתֶּם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְבִתּוֹ׃

9. וְאִם־אֵין לוֹ בַּת וּנְתַתֶּם אֶת־נַחֲלָתוֹ לְאֶחָיו׃

8. Zu Jisraels Söhnen aber sprichst du: Wenn jemand stirbt und es ist von ihm kein Sohn vorhanden, so führt ihr sein Erbe seiner Tochter zu.

9. Ist von ihm keine Tochter vorhanden, so gebet ihr seinen Brüdern sein Erbe.

Sohne oder — wenn ירושת הבעל דאוריתא (siehe zu V. 11) — ihrem Manne zufällt, wird dadurch ein Erbgut eventuell seiner ursprünglichen Stammesbestimmung entzogen und einem anderen Stamme zugeführt.

V. 8. ואל בני ישראל וגו׳: Das hier zur Geltung kommende Grundprinzip des Erbrechts hat allgemeine bleibende Geltung. —

ובן אין לו. Baba Bathra 115 a lehrt die Halacha die Negation אין in diesem und den folgenden Sätzen in erschöpfender Bedeutung zu fassen. Das Erbrecht geht vom Sohne auf die Tochter nur dann über, wenn die Existenz dem Sohne in weitestem Sinne versagt ist, wenn er auch in der Idee nicht mehr existiert, sein Dasein durch keine Nachkommenschaft repräsentiert ist. Ist aber von dem Sohne ein Sohn, eine Tochter, ein Enkel, eine Enkelin ꝛc. vorhanden, so geht sein Erbrecht auf diese seine Nachkommenschaft über und nicht auf die Schwester. So geht auch V. 9 die Erbschaft auf die Brüder des Verstorbenen (V. 10), auf Vaterbruder nur über, wenn im ersten Falle von der Tochter, im zweiten Falle von den Brüdern keinerlei Nachkommenschaft vorhanden ist. Jeder Erbberechtigte wird durch seine Descendenz repräsentiert und geht sein Erbrecht nur dann auf eine andere Linie über, wenn von ihm keinerlei Nachkommenschaft, wenn auch im fernsten Gliede, vorhanden ist. כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין. So ward ja auch in dem vorliegenden Falle Zelafchad bei der mit seinen Brüdern zu teilenden Hinterlassenschaft ihres Vaters Chefer durch seine Töchter repräsentiert. Die Halacha drückt diese emphatische Bedeutung des אין לו durch עיין עליו aus, d. h.: ehe du „אין לו" sprichst, עיין עליו: untersuche erst; es kann der Sohn in einem Nachkommen vorhanden sein, dann ist die Voraussetzung des Gesetzes: ובן אין לו nicht erfüllt (siehe zu 5. B. M. 25, 5).

והעברתם וגו׳ (siehe zu V. 7). Der Sinn des Gesetzes ist klar: das Erbrecht der Tochter tritt nur ein, wenn kein Sohn oder Sohnes Nachkommen da ist. Dem Erbrecht des Sohnes gegenüber heißt das Erbrecht der Tochter העברה: Ablenkung. Wäre ein Sohn vorhanden, so verbliebe das Erbgut beim Vaterstamme. Indem es der Tochter zufällt, ist es der „Ablenkung" in einen anderen Stamm ausgesetzt, dies tritt daher nur ein במקום שאין בן. Und selbst, wenn der Sohn beim Tode des Vaters bereits verstorben war und eine Tochter hinterlassen, die ihn nach dem obigen Kanon repräsentiert, geht diese Enkelin als Rechtsträgerin ihres Vaters der Tochter vor, ebenso wie die Sohnestochter gleiche Rechte mit den Söhnen hat (wie aus Zelafchads Töchtern klar ist), während die Tochter ihnen gegenüber zurücksteht (Baba Bathra 115 b und 116 a).

VV. 9—11. ואם אין לו בת וגו׳ ואם אין לו אחים וגו׳ ואם אין אחים לאביו וגו׳: ונתתם נחלתו לשארו הקרב אליו ממשפחתו. Die Verse 9—11 besprochenen Fälle sind nur Beispiele, für welche hier zuletzt das Grundprinzip gegeben wird, nach welchem diese und alle ferneren hier nicht weiter ausgeführten Fälle zu beurteilen sind. Dies Grundprinzip konstruiert sich aus drei Begriffen: שארו, die Blutsverwandtschaft, — הקרב, die Nähe dieser Verwandtschaft, so daß הקרוב קרוב קודם: der nächste Verwandte dem ent-

10. וְאִם־אֵין לוֹ אַחִים וּנְתַתֶּם אֶת־
נַחֲלָתוֹ לַאֲחֵי אָבִיו:

11. וְאִם־אֵין אַחִים לְאָבִיו וּנְתַתֶּם
אֶת־נַחֲלָתוֹ לִשְׁאֵרוֹ הַקָּרֹב אֵלָיו
מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ וְיָרַשׁ אֹתָהּ וְהָיְתָה לִבְנֵי
יִשְׂרָאֵל לְחֻקַּת מִשְׁפָּט כַּאֲשֶׁר צִוָּה
יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

10. Sind von ihm keine Brüder vorhanden, so gebet ihr sein Erbe den Brüdern seines Vaters.

11. Sind von seinem Vater keine Brüder vorhanden, so gebet ihr sein Erbe seiner Verwandtschaft, die ihm die nächste ist aus seiner Familie, und diese erbt es. Es bleibe Israels Söhnen zur Rechtsnorm, wie Gott Mosche geboten.

---

fernteren vorangeht, und endlich: ממשפחתו, die Verwandtschaft muß innerhalb des Begriffs משפחה liegen, die Verwandten müssen zur משפחה der Verstorbenen gehören. Der Begriff משפחה konstruiert sich aber nur durch die Abstammung von einem Vater, nicht aber durch die Mutter. אחים, Brüder im Erbrecht sind z. B. nur die von einem Vater Erzeugten, nicht die von einer Mutter Geborenen. Söhne einer Mutter von verschiedenen Vätern gehören zu verschiedenen משפחות. Söhne eines Vaters von verschiedenen Müttern zu derselben משפחה: משפחת אב קרויה משפחה אם אינה קרויה משפחה דכתיב למשפחותם לבית אבותם (Baba Bathra 109 b). Die nächsten Verwandten eines Verstorbenen sind fürs Erbrecht seine Kinder und zwar in erster Linie seine Söhne. Vertritt doch der Sohn auch den Vater in יעוד (2. B. M. 21, 9) und שדה אחוזה (3. B. M. 25, 25 und Baba Bathra 108 b). Ist kein Sohn und keines Sohnes Nachkomme da, so ist nach Vers 8 die Tochter oder ihre Nachkommenschaft die Erbin.

Nächst den Kindern ist שאר הקרוב אליו ממשפחתו der Vater. So nahe wie in absteigender Linie dem Verstorbenen der Sohn, ist ihm in aufsteigender Linie der Vater. Sind von dem Verstorbenen keine Kinder oder deren Descendenten vorhanden, so geht das Erbgut an den Vater als den nächsten Verwandten in aufsteigender Linie oder dessen Descendenten, die Brüder, event. Schwestern des Verstorbenen, oder deren Nachkommen. Ist kein Vater und keine Nachkommenschaft desselben vorhanden, so geht das Erbgut wieder an den dann nächsten שאר הקרוב אליו משפחתו, an den Vater des Vaters, den Großvater des Verstorbenen väterlicherseits und dessen Nachkommen, die Vaterbrüder, eventuell Schwestern und deren Nachkommen u. s. w.

Immer vererbt sich ein Erbgut in gerader Linie und kann in eine Nebenlinie des Verstorbenen nur als Nachkommen eines in aufsteigend gerader Linie Erbberechtigten kommen, an die Geschwister nur als Nachkommen des Vaters, an die Onkel und Tanten nur als Nachkommen des Großvaters. So lange daher der Vater lebt, können die Brüder nicht erben, so lange der Großvater nicht die Onkel u. s. w. סדר נחלות כך הוא איש כי ימות ובן אין לו והעברתם נחלתו לבתו בן קודם לבת כל יוצאי ירכו של בן קודמין לבת בת קודמת לאחין יוצאי ירכה של בת קודמין לאחין אחין קודמין לאחי האב יוצאי יריכו של אחין קודמין לאחי האב זה הכלל כל הקודם בנחלה יוצאי ירכו קודמין ונתתם נחלתו לשארו הקרוב אליו ונתתם וגו' לאחיו (V. 9) ונתתם וגו' לאחי אביו (V. 10) erläutern sich die Sätze von selbst dahin, daß im ersten Falle der Vater, im zweiten Falle der Großvater nicht mehr lebt. אחי אביו sind doch nur durch אביו mit dem Verstorbenen verwandt, אביו ist ihm daher mehr קרוב als אחי אביו und kommt das Erbe erst an אביו und dessen Descendenten, bevor es an אחי אביו gelangen kann. Nicht unmöglich

ist es, daß sich die Verse 8 u. 9 gegebene Norm unmittelbar an den zunächst zur Entscheidung vorliegenden Fall anschließt, wo חפר, des Verstorbenen Vater, bereits verstorben war und es sich nur darum handelte, ob das Erbgut Zelafchads Töchtern oder Brüdern zufallen sollte. In Beziehung hierauf heißt es, daß in einem solchen Fall איש כי ימות ובן אין לו, die נחלה den Töchtern und nicht den Brüdern gegeben werden solle, obgleich bei den Brüdern das Gut bei dem Stamme verbliebe, durch die Töchter aber möglichenfalls dem Stamme entfremdet würde, und nur, wenn keine Tochter oder deren Descendenz da ist, ונתתם נחלתו לאחיו.

Diese Erbrechtsnorm, daß das Erbe zuerst abwärts den nächsten vorhandenen Descendenten, sodann den nächsten Ascendenten oder dessen Descendenten, sodann den zweitnächsten Ascendenten oder dessen Descendenten u. s. w. sucht, bis es in dieser Reihenfolge den vorhandenen שאר הקרוב אליו ממשפחתו des Verstorbenen findet, heißt: משמוש (von משש) herumtasten.

Ganz so wie der Nachlaß eines Vaters, so geht auch der Nachlaß einer Mutter auf deren Kinder oder deren Descendenten mit Vorrecht der Söhne vor Töchtern und in Ermangelung von Kindern oder deren Nachkommen auf den nächsten männlichen Vorfahren oder dessen Descendenten über, jedoch mit der Beschränkung, daß ein mütterlicher Nachlaß sich nur in direkter Descendentenlinie vererbt, nicht aber, wenn diese beim Todesfall der Erblasserin bereits ohne Nachkommen verstorben, auf deren Halbgeschwister von väterlicher Seite übergeht, vielmehr in solchem Falle der משפחה der Erblasserin, d. i. deren nächstem männlichen Vorfahren oder dessen Descendenten zufällt. Dieser Grundsatz heißt: אין הבן בקבר יורש, d. h. אין הבן בקבר יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב וכו׳ (Baba Bathra 114 b). Während jedoch der Erblaß der Mutter auf deren Kinder und Nachkommen übergeht, erben die Mütter nicht den Nachlaß ihrer Kinder, dieser geht vielmehr, wie bereits bemerkt, in Ermangelung von Descendenten auf die männlichen Ascendenten oder deren Nachkommen über, ein Grundsatz, der schon durch den maßgebenden Begriff ממשפחתו unseres Verses gegeben ist, da משפחת אם אינה קרויה משפחה (daselbst 115 a).

Baba Bathra 111 b wird endlich unter dem Begriff לשארו unseres Textes auch noch, und zwar in erster Linie, die durch die Ehe gestiftete Verwandtschaft des Mannes und seiner Ehefrau begriffen (siehe zu 3. B. M. 21, 2), und würde damit ein solches gegenseitiges Erbrecht zwischen Mann und Frau statuiert sein, daß, mit Übergehung aller anderen Verwandten, der nächste Erbe eines verstorbenen Mannes die Frau, sowie der nächste Erbe einer verstorbenen Frau der Mann wäre, wenn dieses Erbrecht der Frau an dem Nachlaß des Mannes nicht durch andere Andeutungen im Gesetze und, wie תוספו daselbst bemerkt, schon dadurch negiert wäre, daß dann ja auch bei jeder Verheiratung eines Mannes eine הסבה, eine Ablenkung des Stammgutes in einen andern Stamm durch die Frau gegeben wäre, während das Gesetz eine solche Befürchtung nur bei Verheiratung der Frauen mit Männern aus einem anderen Stamme kennt. Hinsichtlich des Erbrechts des Mannes an dem Nachlaß der Frau bleibt aber dieser Grundsatz aufrecht, jedoch mit der doppelten Beschränkung, die in dem einen Satze ihren Ausdruck findet: אין הבעל יורש את אשתו בקבר (Baba Bathra 114 b). Es heißt dies sowohl: der Mann erbt nicht das, was seiner Frau erst nach deren Tode zufällt, was im Momente ihres Todes für sie nur ראוי, noch nicht מוחזק war. Es geht dies vielmehr an ihre Descendenten oder ihre männlichen Ascendenten und deren Nachkommen über. Und es heißt auch: der Mann beerbt die Frau nur, wenn er sie überlebt, אין הבעל בקבר יורש את אשתו. Während andere Erbberechtigte auch noch im Grabe nach dem משמוש-Prinzipe durch deren Descendenten repräsentiert werden, und diesen der Nachlaß zufällt, der ihrem verstorbenen Vorfahren, wenn derselbe leben würde, zugefallen wäre, findet

12. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲלֵה אֶל־הַר הָעֲבָרִים הַזֶּה וּרְאֵה אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

12. Gott ſagte aber zu Moſche: Gehe zu dieſem Berge der Übergänge hinan und ſiehe das Land, das ich Jisraels Söhnen gegeben habe.

13. וְרָאִיתָה אֹתָהּ וְנֶאֱסַפְתָּ אֶל־עַמֶּיךָ גַּם־אָתָּה כַּאֲשֶׁר נֶאֱסַף אַהֲרֹן אָחִיךָ׃

13. Und haſt du es geſehen, ſo ſollſt auch du zu deinen Genoſſen eingeſammelt werden, wie dein Bruder Aharon eingeſammelt worden,

14. כַּאֲשֶׁר מְרִיתֶם פִּי בְּמִדְבַּר־צִן בִּמְרִיבַת הָעֵדָה לְהַקְדִּישֵׁנִי בַּמַּיִם

14. wie ihr meinen Worten entgegengehandelt habet in der Wüſte Zin bei dem Hadern der Gemeinde, mich

---

dieſes Prinzip hinſichtlich des Erbrechts des Mannes an dem Nachlaß der Frau nicht ſtatt. Wie die ihren Mann überlebende Witwe berechtigt iſt, eine Ehe mit einem anderen Manne einzugehen, ſo hat auch mit dem Abſterben ihres Mannes deſſen eventuelles Erbrecht an ihrem einſtigen Nachlaß aufgehört und geht dieſer an den ſie überlebenden zweiten Mann oder in Ermangelung deſſen an ihre Deſcendenten oder männlichen Aſcendenten und deren Nachkommen über (ſiehe תוספו׳ Baba Bathra 114 b ד״ה מה und רמב״ן אשה daſelbſt).

Ob übrigens ירושת הבעל דאוריתא oder nur תקנת חכמים iſt, iſt nicht ganz entſchieden. Nach einer Auffaſſung iſt dieſes Erbrecht des Ehemannes nur דרבנן (ſiehe Kethuboth 83 b u. 84 a).

Siehe ferner über das jüdiſche Erbrecht zu 5. B. M. 21, 15 f.

V. 12. ויאמר וגו׳. Es iſt dies noch nicht der Befehl, den Berg zu beſteigen. Dieſer erfolgt erſt ſpäter (5. B. M. 32, 48) וידבר וגו׳. Hier iſt es nur erläuternder Anſchluß an das Vorangehende und Veranlaſſung des Folgenden. Mit dem Vorangehenden iſt die Anordnung zur Verteilung des Landes abgeſchloſſen, daran fügt ſich die Erläuterung, daß Moſes ſelbſt das Land nicht betreten werde. Mit dem Anblick des Landes ſoll ſein thätiges Wirken auf Erden ſein Ende gefunden haben. Führung des Volkes zum Lande des Geſetzes und vollſtändige Vorbereitung des Volkes für deſſen Beſitz und für die Erfüllung ſeiner Beſtimmung in demſelben, darin begrenzt ſich Moſes Aufgabe. Die Verwirklichung ſelbſt ſoll er nicht vermitteln. Er ſoll ſterben im Anblick des Landes, zu welchem, nicht aber in welches er das Volk zu führen hatte. Es ward damit Moſes nichts neues angekündigt. Es war ihm dieſes göttliche Verhängnis bereits ſeit dem Vorgange in Kadeſch bekannt. Allein es ſollte Moſes zum Bewußtſein bringen, daß er ſich jetzt am Ziele ſeiner irdiſchen Wallfahrt befinde, damit er nun von innen heraus alles das noch thue, was er vor ſeinem Abgange noch gethan haben möchte, damit vor allem zunächſt die Beſtellung ſeines Nachfolgers als ein Wunſch und eine Bitte ſeines eigenen treuen Herzens gewährt und noch von ihm ſelbſt vollzogen werde. — הר העברים Berg der Übergänge; es iſt der Berg, bei welchem man, den Jordan von einem Ufer zu dem andern überſchreitend, in das Land gelangte.

V. 13. וראיתה. Durch das ה paragogicon dürfte dieſes Sehen für jetzt noch nicht als augenblicklich zu erfüllendes Gebot ausgeſprochen, ſondern hinſichtlich der Zeit der Erfüllung noch ſeiner Wahl überlaſſen ſein. ונאספת אל עמיך (ſiehe 1. B. M. 25, 8).

V. 14. כאשר וגו׳. Wir glauben kaum, daß ſonſt noch כאשר in der Kauſalbedeutung: weil vorkommt, jedenfalls iſt die Bedeutung: wie überwiegend und hier umſomehr feſtzuhalten, da es eben zuvor (V. 13) in dieſer Bedeutung ſteht. Schwierig

לְעֵינֵיהֶם הֵם מֵי־מְרִיבַת קָדֵשׁ מִדְבַּר־צִן׃ ס

durch das Waſſer vor ihren Augen zu heiligen. Es ſind dies die Waſſer des Haderns zu Kadeſch in der Wüſte Zin.

---

iſt jedoch das Verſtändnis dieſer Gleichſtellung. Möglich, daß damit nur Moſes Geſchick mit demjenigen Aharons gleichgeſtellt werden ſoll. Wie ihr beide dasſelbe Vergehen euch habt zu Schulden kommen laſſen, um welches Aharon bereits geſtorben, ſo wirſt auch du nun aus derſelben Veranlaſſung ſterben müſſen. Vielleicht jedoch iſt es eine Gleichſtellung der beiden Faktoren, des Vergehens und ihrer beider Tode im Anblick des ſo lange erſehnten Landes. Ihr Vergehen war die Vereitelung einer göttlichen Abſicht. Es wird geſühnt durch die Verſagung eines lange erſehnten Zieles.

מריהם פי במדבר צין במריבת העדה להקדישני וגו׳ (ſiehe zu Kap. 20, 1—13). להקדישני וגו׳ iſt Erläuterung des פי. Der göttliche Auftrag hatte die Abſicht להקדישני וגו׳ und dieſer Abſicht haben ſie entgegen gehandelt. זה מי מריבת קדש מדבר צין zur Unterſcheidung von den מי מריבה in Refidim 2. B. M. 17, 1—7, zu welchen dieſe מי מריבת קדש מדבר צין in vollendetem Gegenſatz ſtehen. In Refidim, im Anfange der Wanderung durch die Wüſte, ſollte das auf den Schlag mit dem Gottesſtabe dem Felſen entſtrömende Waſſer die Bürgſchaft für die ganze Zeit des Wüſtenaufenthalts bringen, daß ſie hier zur Zeit der Not und der Befriedigung jedes dringenden Bedürfniſſes des unmittelbaren Eingreifens der göttlichen Wundermacht gewärtig ſein mögen. Hier am Schluſſe dieſer Wanderung in קדש מדבר צין, am Ende der Wüſte und dem Anfange des zu bewohnenden Landes, ſollte eben durch das „Nichtſchlagen des Felſens“, durch den Erfolg des Wortes neben dem ungebrauchten Gottesſtab, für die nun beginnende Zukunft normaler Menſchenverhältniſſe auf Erden die Bürgſchaft gegeben werden, daß es ferner der offenbaren unmittelbar eingreifenden Gotteswunder, daß es des göttlichen Moſesſtabes nicht bedürfe, daß das göttliche Moſeswort genüge, um inmitten und auf Grund der in der natürlichen Ordnung der Dinge vorhandenen Gottesgewährungen den Weg zu Leben und Heile zu gewinnen. Eine in dieſem Gegenſatz des Kadeſchvorganges zum Refidimvorgange ſich ausſprechende Wahrheit, die in dem an den erſteren ſich knüpfenden Heimgange Moſes und Aharons nur noch an bedeutſamſter Prägnanz gewinnt. Mit der Gelangung an die Grenze des Landes war Moſis und Aharons Sendung erfüllt. Was Gott durch Moſes und Aharon im Volke vollbringen und dem Geiſte und den Lebensgewöhnungen des Volkes hatte überantworten laſſen, das war abgeſchloſſen und genügte für alle Zukunft weiter. Keiner יציאת מצרים=Wunder und מתן תורה=Offenbarungen bedurfte es weiter. Moſes und Aharon durften heimgenommen werden zu ihren jenſeitigen Völkern. Ihren Volksgenoſſen hienieden blieb, was ſie in ihrer Mitte auf Gottes Geheiß gewirkt und gelehrt. לא בשמים היא hieß es fortan mit ihrem Heimgange für beides, ושמרתם ועשיתם: „Wahren und Erfüllen“ ſollte fortan die Aufgabe des Volkes bedeuten und des göttlichen Beiſtandes und Segens gewiß ſein laſſen. Wie nicht der Moſisſtab, ſondern das Moſiswort an der Grenze des zu betretenden Landes aus dem im Felſen vorhandenen Waſſer den Trunk des Lebens hatte ſpenden ſollen: ſo, nachdem dieſe Bekundung durch Moſis und Aharons Verirrung vereitelt worden, ſprach ihr Tod vor der Grenze des Landes dieſe Wahrheit in noch beredterer Weiſe aus. Sollte nicht vielleicht hierin auch die wahre Erklärung des oben beſprochenen, Moſis und Aharons Heimgang mit ihrem Vergehen gleichſtellenden „כאשר“ liegen?

So ſpricht noch einer der letzten Propheten an der Schlußgrenze der Prophetie: „Eure Väter, wo ſind ſie, und werden denn die Propheten ewig leben? Allein meine

15. Da sprach Mosche zu Gott:
16. So bestelle Gott, der Gott der Geister allem Fleische, einen Mann über die Gemeinde,
17. welcher vor ihnen ausgehe und welcher vor ihnen eingehe, und der sie ausführe und der sie einführe, daß nicht die Gemeinde Gottes wie Schafe sei, die keinen Hirten haben.

15. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָֹה לֵאמֹר׃
16. יִפְקֹד יְהוָֹה אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־
בָּשָׂר אִישׁ עַל־הָעֵדָה׃
17. אֲשֶׁר־יֵצֵא לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יָבֹא
לִפְנֵיהֶם וַאֲשֶׁר יוֹצִיאֵם וַאֲשֶׁר יְבִיאֵם
וְלֹא תִהְיֶה עֲדַת יְהוָֹה כַּצֹּאן אֲשֶׁר
אֵין־לָהֶם רֹעֶה׃

Worte und meine Gesetze, die ich meinen Dienern, den Propheten aufgetragen, wahrlich, die sind euren Vätern geworden!" (Secharja 1, 5 u. 6).

V. 15. וידבר וגו' לאמר. Diese Form der Einleitung kennzeichnet das folgende nicht sowohl als eine Bitte, sondern als eine Maßregel, deren Notwendigkeit sich Moses sofort aus der Vorstellung seines ihm als nahe angekündigten Heimganges darstellte. Da es sich nicht um sein, sondern um seines Volkes Heil handelte, wagte er den Ausspruch in dieser Form. כל מי שמבקש צרכי צבור כאלו בא בזרוע (מ"ר z. St.).

V. 16. מגיד הכתוב שכל הרוחות אין יוצאות אלא מלפניו: אלקי הרוחות לכל בשר ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי אומר סימן זה יהיה בידך שכל זמן שאדם נתון בחיים נפשו פקודה ביד קונו שנא' אשר בידו נפש כל חי מת נתונה באוצר שנא' והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים (ספרי z. St.). Es heißt nicht: אלקי רוחות כל בשר, sondern: א' הרוחות לכל בשר, Gott ists, von dem aus jeder Geist in die ihm entsprechende irdische Hülle eingeht, es ist Gott, der die רוחות jedem בשר fügt. „Denn von mir aus", heißt es ja auch Jes. 57, 16, „geht der Geist in seine Hülle ein, und die Seelen habe ich gebildet" כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי, R. Elieser fügt aber hinzu: daran halte fest, so lange der Mensch dem Leben gegeben ist, so lange ist seine Seele in der Hand seines Schöpfers und Eigners gewahrt, denn es heißt: in dessen Hand die Seele jedes Lebendigen. Ist er gestorben, wird sie im Gottesschatze aufgehoben, denn es heißt: deine Seele wird aufgehoben in dem Schatze des Lebens. In zweifacher Beziehung ist danach Gott אלקי הרוחות לכל בשר: Er ists, durch den der Geist jedem Fleische wird, und Er ist es, durch den der Geist jedem Fleische bleibt. Er sendet den Geist in den irdischen Leib, und so lange der Geist in dieser irdischen Verbindung bleiben soll, erhält Er ihn in dieser Verbindung, und schützt ihn und stärkt ihn und nährt ihn mit Begabung und Fortschritt, und ist somit jedem Geiste im irdischen Leben für dies irdische Leben in einem noch viel höheren Grade persönlich nahe, als wenn nach seiner irdischen Wallfahrt dereinst die Seele im „Bunde des Lebens" mit allen übrigen eingesammelten Seelen für eine neue Zukunft bewahrt bleibt. Eine Wahrheit, die R. Elieser für unser hieniediges Bewußtsein so bedeutungsvoll und folgereich erschien, daß er uns mahnt, sie für unsere Wanderung durchs Leben stets als Wahrzeichen in Händen zu haben: סימן זה יהיה בידך! Also Gott, der, als אלקי הרוחות לכל בשר alle in irdische Leiber von ihm gesandten Geister kennt und überwacht, Er weiß den rechten Mann zum Nachfolger Moses zu finden, Er möge ihn bestellen. Denn wenn es auch keines Moses und Aharons weiter bedarf (siehe zu V. 14), so bedarfs doch auch zur Erfüllung der nun zur Verwirklichung kommenden göttlichen Aufgabe eines Mannes.

V. 17. אשר יצא לפניהם וגו'. יצא ובא לפני־ bezeichnet durchaus nicht nur die Heeresführung im Kriege. Als Salomo sich zur Erfüllung seiner Königspflichten ein לב שמע לשפט את עמו להבין בין טוב לרע erbat, ohne welches er zur Erfüllung seiner

18. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה קַח־לְךָ אֶת־יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן אִישׁ אֲשֶׁר־רוּחַ בּוֹ וְסָמַכְתָּ אֶת־יָדְךָ עָלָיו׃

19. וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל־הָעֵדָה וְצִוִּיתָה אֹתוֹ לְעֵינֵיהֶם׃

18. Da sagte Gott zu Mosche: Nimm dir Jehoschua, Sohn Nuns, einen Mann, in welchem Geist ist, und stütze deine Hand auf ihn,

19. und stelle ihn dem Priester Elasar und der ganzen Gemeinde vor, und beauftrage du ihn vor ihren Augen.

Obliegenheiten unfähig wäre, da bezeichnet er diese Unfähigkeit: ואנכי נער קטן לא אדע צאת ובא (Kön. I. 3, 7 u. 9). יצא ובא ist somit Ausdruck für die Gesamtwirksamkeit eines an die Spitze eines Volkes gestellten Mannes. Ja, Josua 14, 11 unterscheidet Kaleb offenbar מלחמה ולצאת von לצאת ולבא, er sagt: ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת und faßt somit unter לצאת ולבא außer der Kriegstüchtigkeit noch überhaupt die Fähigkeit zu öffentlicher Wirksamkeit jeder Art. יצא ist überhaupt das Hinaustreten in die Öffentlichkeit, im Gegensatz zu בא, dem Zurücktreten in den Privatkreis. Es bedarf eines Mannes, אשר יצא לפניהם ואשר יבא לפניהם, der dem Volke im öffentlichen und im Privatleben mustergültig vorangeht, ואשר יוציאם ואשר יביאם und der durch sein Beispiel vor allem, dann aber auch überhaupt durch seinen Einfluß, das Volk zu gleicher pflichtgetreuer Lösung aller öffentlichen und Privatobliegenheiten zu bringen vermag. Daß bei dem: אשר יצא לפניהם וגו' nicht nur speziell an die Führung im Kriege gedacht ist, dafür dürfte auch schon das: ולא תהיה וגו' כצאן אשר אין להם רעה bürgen, da die Thätigkeit eines Hirten ja das Gesamtgedeihen und Heil der Herde umfaßt.

V. 18. איש אשר רוח בו. רוח als Wind ein unsichtbares, nur in seinen Wirkungen zu erkennendes, bewegtes und bewegendes Agens, ist im Menschen das Erkennende und Wollende (siehe 2. B. M. S. 352 f.). Dieses geistige und sittliche Prinzipium fehlt in keinem Menschen. Wenn gleichwohl hier von Josua gesagt wird, daß er sich zur Bestellung als Moses Nachfolger eigne, weil er ein איש אשר רוח בו sei, so kann hier רוח nur in emphatischer Bedeutung gesagt sein, wie wir ja auch durch einen Mann von Geist einen solchen bezeichnen, der diese Fähigkeit in eminentem Sinne besitzt. So heißt Hosea 9, 7 der Prophet: איש הרוח. In Josua war „Geist", ungeschwächt von leiblicher Trübung. 5. B. M. 34, 9 heißt es: ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה את ידיו עליו, nach seiner Bestellung zum Nachfolger Mosis erhielt seine natürliche Begabung noch erhöhte Bereicherung, sein רוח ward רוח חכמה und erfüllte ihn ganz. וסמכת את ידך עליו (siehe zu 3. B. M. 1, 4).

V. 19. והעמדת אתו וגו' (vergl. Kap. 3, 6). Jemanden einem andern vorstellen heißt: ihn in dessen Dienst stellen. Indem Josua vor Elasar und vor die Gemeinde hingestellt wird, wird er in den Dienst des Gesetzesheiligtums und der nationalen Gesamtheit gestellt. So sprach Rabban Gamliel zu zwei Jüngern, die aus Bescheidenheit ein öffentliches Amt, zu welchem er sie erheben wollte, anzunehmen zögerten: כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם עבדות אני נותן לכם, ihr meint, ich gebe euch eine Hoheit, einen Dienst gebe ich euch (Horioth 10 a). וצויתה אתו לעיניהם. צוה ist der spezielle Ausdruck für: jemanden hinsichtlich eines zu übertragenden Amtes in Pflicht zu nehmen. So: צויתי שופטים על עמי ישראל (Sam. I. 25, 30), וצוך לנגיד על ישראל (Sam. II. 7, 11), לצות אותי נגיד (daselbst 6, 21), ויצום אל בני ישראל (2. B. M. 6, 13). So auch 5. B. M. 3, 28 וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו. וצויתה: du sollst ihm in Gegen-

20. וְנָתַתָּה מֵהוֹדְךָ עָלָיו לְמַעַן יִשְׁמְעוּ כָּל־עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

20. Du giebst so von deinem Ansehen auf ihn, damit die ganze Gemeinde der Söhne Jisraels gehorchen.

21. וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן יַעֲמֹד וְשָׁאַל לוֹ בְּמִשְׁפַּט הָאוּרִים לִפְנֵי יְהוָה עַל־פִּיו יֵצְאוּ וְעַל־פִּיו יָבֹאוּ הוּא וְכָל־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל אִתּוֹ וְכָל־הָעֵדָה׃

21. Vor dem Priester Elasar aber stehe er, und dieser erfrage für ihn durch die Entscheidung der Urim vor Gott. Nach dessen Ausspruch sollen sie ausgehen und nach dessen Ausspruch sollen sie eingehen, er und alle Söhne Jisraels mit ihm und die ganze Gemeinde.

22. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה

22. Mosche that wie Gott ihm geboten. Er nahm Jehoschua und stellte

---

wart des Volkes die Pflichten seines Amtes auftragen, damit er als der von dir Beauftragte dastehe und sein künftiges Wirken von deiner Autorität getragen sei.

V. 20. ונתתה מהודך עליו. הוד, lautverwandt mit אור, dem Begriff der wirkenden Kraft, des Mittels, und עוד, dem Begriff des dauernden Seins, ist הוד die Fülle des Seins und der Kraft in der Erscheinung. Es ist intensiv das, was הדר extensiv bedeutet. הוד ist die Größe der Persönlichkeit, הדר die Größe des Machtgebietes in der Erscheinung. למען ישמעו, es kommt שמע absolut, ohne Präposition, als gehorchen vor. So: והנה לא שמעת עד כה (2. B. M. 7, 16), אם תאבו ושמעתם (Jes. 1, 19) ꝛc. Es ist aber hier vielleicht deshalb diese absolute Ausdrucksweise gebraucht und nicht למען ישמעו אליו, weil der Josua zu zollende Gehorsam im Grunde nur ein Gehorsam gegen den durch Moses dem Josua kundgewordenen Gotteswillen sein sollte.

V. 21. ולפני אלעזר הכהן יעמד. Er wird aber nicht als Autokrat eingesetzt, vielmehr hat er in allen Angelegenheiten des nationalen Gesamtinteresses, wo es sich nicht um nach dem geoffenbarten Gesetz zu entscheidendes Recht und Unrecht, sondern um Zweckmäßigkeit oder Zweckwidrigkeit eines allgemeinen Vorhabens handelt, den Gottesausspruch durch die auf der Brust des nationalen Repräsentanten des Gesetzesheiligtums, des כהן גדול, ruhenden Urim zu erfragen und zu befolgen. ולפני יעמוד וגו׳ (siehe zu V. 19) ושאל לו. Elasar erfragt für ihn die Entscheidung der Urim vor Gott (siehe 2. B. M. S. 412 f.). — שאל ב־ gewöhnlicher Ausdruck für: das Erbitten einer Entscheidung durch Gott hinsichtlich eines Unternehmens. So: Richter 20, 18 f.; Sam. I. 10, 23; Sam. I. 22, 10; 23, 2; 28, 6; 30, 8 ꝛc. ושאל לו בד׳, וישאלו באלקי׳. Daher auch: עמי בעצו ישאל (Hosea 4, 12). Da der nachgesuchte Ausspruch nicht direkt von Gott, auch nicht direkt von den Urim an den Anfragenden gelangt, so scheint dieses ב den Begriff der Vermittlung, Veranlassung, durch zu bedeuten. Der Anfragende erbittet sich durch Gott, d. h. durch seine Veranlassung Antwort. Die Frage ist an Gott gerichtet und Gott veranlaßt die Antwort durch die Urim und Elasar. Nicht aber ist Elasar der Veranlasser der Antwort. Er ist selbst nur passives Organ. — על פיו: nach Elasars Ausspruch. וכל העדה, nachdem bereits כל בני ישראל genannt sind, kann hier העדה nur das ב״ד הגדול bezeichnen, wie Kap. 25, 6 u. 7 und 3. B. M. 4, 13.

VV. 22 u. 23. ויעש וגו׳ ויסמך וגו׳. Auch die Bestellung Josuas zu seinem Nachfolger war vielleicht nur als Erwiderung auf Moses durch den ihm bevorstehenden

ihn dem Priester Elasar und der ganzen Gemeinde vor;

23. und stützte seine Hände auf ihn und beauftragte ihn, wie Gott durch Mosche geboten hatte.

Kap. 28. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

אֹתוֹ וַיַּקְהֵם אֶת־יְהוֹשֻׁעַ וַיְעַמְּדֵהוּ לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי כָּל־הָעֵדָה׃
23. וַיִּסְמֹךְ אֶת־יָדָיו עָלָיו וַיְצַוֵּהוּ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה׃ פ

כח חמישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃

Heimgang veranlaßte Bitte im allgemeinen erfolgt, ohne bereits für die augenblickliche Ausführung geboten zu sein. Es war Moses nur erwidert, daß er vor seinem Tode Josua in Gegenwart des Volkes einsetzen solle, der wirkliche Vorgang erfolgte erst kurz vor seinem Tode (5. B. M. 31, 7). Es wäre sodann das ויעש וגו' ויסמך וגו' unserer Stelle nur abschließender Bericht, daß Moses später den Auftrag treu vollzogen habe. Möglich ist es jedoch, daß dieser Bestellungsakt gleich zu vollziehen war und vollzogen worden, und ist dann ויקרא משה ליהושע וגו' (5. B. M. 31, 7) ebenso wie ja (daselbst V. 23) ויצו את יהושע וגו' nur wiederholte Ermahnung und Befestigung für die Erfüllung der bereits übertragenen Pflichten. — וסמך את ידיו עליו. Das Gebot V. 18 lautete nur וסמכת את ידך עליו, freudig und mit „beiden Händen" vollzog Moses den Auftrag und machte, wie der Ausdruck im ספרי lautet, Josua ככלי מלא וגדוש zu einem vollen reich gefüllten Gefäße, d. h. zum Träger seines Geistes und seines Ansehens in vollstem Maße.

Kap. 28. V. 1. In dem vorigen Kapitel war auf Moses Antrag Fürsorge getroffen, daß nach seinem bevorstehenden Heimgange die Gottesgemeinde nicht ohne Führer bleibe, der ihnen im privaten und öffentlichen Leben mustergültig voranleuchten und durch seinen Einfluß das Einzeln- und Gesamtleben des Volkes in die von Gott gewiesenen Bahnen lenken und in ihnen erhalten solle.

Daß aber dem Volke und seinen Führern diese ihre Bestimmung nie abhanden komme, daß ihnen stets Israels ewige Aufgabe, seine Beziehungen zu Gott aus seiner besonderen Schicksalsleitung und Verpflichtung gegenwärtig und immer aufs neue von ihnen beherzigt werden mögen, dahin sollen die hier folgenden Nationalopferhandlungen, die תמידים ומוספים, קרבנות צבור wirken, die diese Beziehungen und die ihnen entsprechenden Gesinnungen und Vorsätze in der bedeutungsvollen Sprache der Opferhandlungen für das Nationalbewußtsein zum beredten Ausdruck bringen.

Sie ergänzen daher die mit Josuas Bestellung getroffene Fürsorge für das Weiterleben des durch Moses am Volke begonnenen Gotteswerkes und schließen sich daher dieser an. Man kann sagen: Josua und den קרבנות צבור hatte Moses bei seinem Scheiden das bis dahin seiner Pflege anvertraut gewesene Gotteswerk zu übergeben.

Diese קרבנות צבור-Kapitel bilden in wahrem Sinne den Schluß der eigentlichen Gesetzgebung (siehe zu Kap. 30, 2). Sie stehen, wie wir bereits zu 3. B. M. Kap. 23, 1 bemerkt, erst im „Buche der Wüstenwanderung" und zwar am Ende desselben, weil erst diese vierzigjährigen Erfahrungen in der Wüste geeignet sind, unsere nationale Selbsterkenntnis zu vermitteln und das Bedürfnis fühlbar zu machen, stets an unsere Beziehungen zu Gott und an die Gesinnungen und Vorsätze erinnert zu werden, die diese Beziehungen von uns erwarten.

2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אֶת־קָרְבָּנִי לַחְמִי לְאִשַּׁי רֵיחַ נִיחֹחִי תִּשְׁמְרוּ לְהַקְרִיב לִי בְּמוֹעֲדוֹ׃

2. Verpflichte Jisraels Söhne und sage ihnen: Das mir als mein Opfer, für meine Feuerhingebungen Nahezubringende, den Ausdruck meiner Willfahrung, sollt ihr hüten, mir in seiner Zusammenkunftsbestimmungszeit nahezubringen.

V. 2. צו את בני ישראל וגו', das erste קרבן צבור, Basis und Träger aller Opfer überhaupt (siehe zu 3. B. M. 6, 5) ist das תמיד, das stete Tagesemporopfer morgens und abends. Seine Anordnung ist bereits (2. B. M. 29, 38 f.) sofort nach der heiligenden Weihe des Altars gegeben, um den Altar sogleich in seiner lebendigen Wirksamkeit, dem eigentlichen Zweck seiner Einrichtung und Weihe zu zeigen, und verweisen wir auf die dort bemerkten Erläuterungen. Hier wird die ununterbrochene Erfüllung dieser Anordnung zur besonderen nationalen Obliegenheit gemacht und damit zugleich die Darbringungszeit dieses Tamidopfers als tägliches „Moed" (siehe zu Kap. 9, 2) der Zahl der übrigen Moadim eingereiht, ja ihnen allen vorangestellt. צו את בני ישראל (siehe zu Kap. 5, 2). Im Hinblick auf das vorhergehende ויצוהו, das Josua in den Dienst der Gesamtheit stellte, fordert dieses צו וגו', daß aber gleichzeitig auch die Gesamtheit in den Dienst Gottes gestellt werde und sich selber unabläßig durch das תמיד-Opfer an diese ihre Dienstbeziehung erinnere. Es ist dies der Sinn des ספרי עד שאתה מפקדני על בני פקוד בני עלי שלא ינהגו בי מנהג בזיון ושלא ימירו את כבודי באלהי נכר.

את קרבני וגו'. Es wird hier das Tamid, dieses Grundopfer, in allen wesentlichen Merkmalen der durch die Opfer überhaupt zum Ausdruck kommenden Beziehungen gezeichnet. קרבני: das Zu-Gott-Nahen, die Gewinnung der Gottesnähe; לחמי: durch die Bereitstellung alles irdischen Strebens für die Gottesgegenwart auf Erden; לאשי: vermittelst der Hingebung an das Feuer des göttlichen Gesetzes zur durchdringenden Läuterung und Belebung (siehe 3. B. M. 1, 2 u. 9 und 3, 11); ריח נחחי: und alles dies nur als andeutender Ausdruck des im Leben zu verwirklichenden Gott Wohlgefälligen. Daher im ספרי: קרבני זה הדם, die zu Gott hinan sich emporhebende נפש: לחמי אלו אמורים, die Hingebung aller Strebungen und aller Ziele; לאשי אלו קמצים ולבונה, die Güter der Nahrung des Wohlstandes und der Lebensfreude (— obgleich beim תמיד weder קומץ noch לבונה gebracht wird, sondern das מנחת נסכים כולה לאשים übergeben wird, so nennt doch ספרי eben solche Feuergaben, die nicht beim תמיד vorkommen, weil eben das תמיד die Grundlage aller übrigen Opfer bildet, und der Idee nach קומץ und לבונה aller מנחות sich dem מנחת תמיד anschließen —), also der ganze irdische Anteil der Menschen und Völker in dem ewigen Feuer des göttlichen Gesetzes zu Gütern des Gottesreichs auf Erden umwandelt; ריח נחחי אלו נסכים (גירסת הגר"א), somit endlich die Summe unserer höchsten Glückseligkeit in dem Boden des göttlichen Gesetzesheiligtums wurzelnd, in das Bewußtsein des göttlichen Wohlgefallens an uns und dem Unsrigen auf Erden aufgehend. —

Also: את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי, diesen präzisesten und konzisest gefaßten Ausdruck unserer ganzen jüdisch nationalen Stellung und Bestimmung, תשמרו להקריב לי במועדו, ihn in der „von Gott zu unserem Zusammenfinden mit Ihm bestimmten Zeit Gott näher zu bringen", und damit eben diesem unserem von Gott erwarteten „Ihm entgegenkommen" Ausdruck zu leihen, dies wird hier zur nationalen מצוה und

שמירה, zur nationalen sorgsamst zu erfüllenden Obliegenheit gemacht. Und wie haben die Geister des jüdischen Volkes die Ausführung dieser Obliegenheit verstanden! Nur aus den von der ewig frischen Hingebung der Nation in allen ihren Gliedern zeugenden jährlichen Halbschekelspenden, מחרומת הלשכה wurden die Nationalopfer, insbesondere aber das tägliche Tamidemporopfer versorgt (Menachoth 65 a) und immer für das Tamidopfer vier Tage vor dem Gebrauche, dem Peßachopfer gleich (2. B. M. 12, 3), dessen Fortsetzung im tiefen Grunde das Tamidopfer bildet, sechs מום=freie Schafe in der לשכת הטלאים bereit gehalten (Arachim 13 a u. b). Und mit nichten betrachtete man das auf der Moriahöhe zu Jerusalem täglich durch die Priester dargebrachte Nationalopfer als ein opus operatum, als ein damit abgethanes Werk, damit in heidnischem Sinn „der Gottheit ihr Genüge" geschehe. Wie hier in der gesetzlichen Anordnung das Tamidopfer durch den Singular תעשה des Vers 4 die Nation in ihrer Einheit begreift und daher nur durch die nationale Gesamtheitsrepräsentanz zur Verwirklichung gelangt, gleichwohl V. 2 durch den Plural תשמרו die Nation in allen ihren Gliedern zum steten achten auf dieses Nationalopfer verpflichtet: so sagten sich die jüdischen Geister, das beständige Tamid in Jerusalems Tempel werde nur dann zum wahrhaft beständigen Nationalopfer, wenn dem im hohen Mittelpunkt der Nation täglich morgens und abends sich vollziehenden einzigen Opfervorgange die lebendige Teilnahme der Geister und Gemüter überall im ganzen nationalen Umkreise zugewandt sei. וכי האיך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו! sagte man sich. Was ist das Opfer ohne die persönliche oder doch geistige Gegenwart des Menschen, dessen Opfer dargebracht wird! Spricht doch das Gesetz: תשמרו להקריב לי במועדו! Schon unter Anordnung der frühesten Propheten teilte sich daher die Nation in vierundzwanzig משמרות, den vierundzwanzig Priesterabteilungen (5. B. M. 18, 8) entsprechend, die in Wartung des Tempeldienstes wöchentlich wechselten. Jedes Volks=משמר hatte Angehörige in Jerusalem wohnhaft, die als Deputirte ihres משמר in der sie treffenden Woche sich im Tempel beim Tamidopfer einstellten. Gleichzeitig versammelten sich die fernen Mitglieder des משמר in ihren Städten und schlossen sich im Geiste dem Tamidopfer durch „קריאת התורה und העניית" an, damit als Frucht aller Opfer die Läuterung „der Erkenntnis und des Wandels" beherzigend. Dieses, persönlich oder im Geiste, „Sicheinstellen" bei dem Tamidopfer wird מעמד genannt (Thaanit 26 a), und durch diese מעמדות in Jerusalem und in den Städten des Landes wurde direkt und indirekt das Bewußtsein und die Teilnahme für das in Jerusalem sich täglich vollziehende Nationalopfer in der ganzen Nation wach gehalten. Es war damit die zweifache Überzeugung gepflegt, daß für jeden Juden der geistige Halt seines Seins, Denkens und Handelns in dem Gesetzesheiligtum, dem Mittelpunkt der Gesamtnation liege, seine Verbindung mit Gott nur durch das in dem einen Gesamtheiligtum unter Cherubimflügeln ruhende und von dort aus durch die Gesamtvertreter der Nation ihm verbürgte Gesetz vermittelt werde, daß aber auch, und eben daher das auf dem Altar dieses Nationalheiligtums täglich im Opfer sich erneuende Nationalgelübde der zu Gott hinanstrebenden Gesetzestreue in seiner Erfüllung auf jeden Sohn des Volkes rechnen und in dem fernsten und letzten Manne im Volke seinen Jünger und Vollbringer erblicken wolle. Und wenn noch heute, nach so vielen Jahrtausenden, dem Vermächtnis der späteren großen Führer unseres Galuth getreu, die ganze in alle Fernen zerstreute Nation zu einem „Maamad" geworden, und in Nord und Süd, in West und Ost, die Zeit des einstigen Tamidopfers in Jerusalem noch jetzt jede treue jüdische Brust weckt, den Blick nach der Moriahgegend in Jeruschalajimzion zu richten und das in Worte übersetzte שחרית und מנחה Nationaltamidopfergelübde erneut auszusprechen, und so uns in einem nationalen Treugelöbnis an das von der Moriahöhe zu Jerusalem uns zu Erbe gewordene Gottesgesetz mit Gott und allen Brüdern auf Erden zusammen zu finden: so

ist dies im Grunde nichts anderes, als eine Bethätigung im Geiste des את קרבני לחמי לאשי ריח ניחחי תשמרו להקריב לי במועדו, bis einst in Wirklichkeit der Altar auf der Moriahöhe zu Jerusalem wieder erbaut ist und aus den Gesamtschekeln der Nation das Tamidopfer in den von Gott gestifteten Opfersymbolhandlungen das ewige jüdische Nationalgelübde zum Ausdruck bringt.

Nach allem diesen begreift sich sehr die Opposition, die eben die Darbringung des Tamidopfers aus Nationalmitteln an den Bestrebungen der Sadducäer finden konnte und fand. Der Geist, welchen das nationale tägliche Opfer im Volke nährte und jeden einzelnen im Volke mit Erkenntnis und Weihe seiner Lebenserfüllungen auf die Gesamtheitsvertretung im Gesetzesheiligtum hinwies, der das Zeugnis und die Lehre des Gesetzes (5. B. M. 17, 10) anvertraut war, und die des täglich zu erneuernden Treuegelöbnisses an dies Gesetz in dem Gesamtheitstamidopfer namens der Gesamtheit zu warten hatte, dieser Geist ist eine Verurteilung des Sadducäismus einer jeden Zeit. Der Sadducäismus kennt als Vermittlung des jüdischen Menschen mit seinem Gotte nur den, wie er spricht „jedem in seinem Winkel zur Hand liegenden" (Kiduschin 66 a) Schriftbuchstaben der Bibel, den sich jeder nach seinem subjektiven Belieben interpretieren und daraus das ihm jeweilig Zusagende als den göttlichen Willen verehren und befolgen möge. Er perhorresziert den Geist des Tamidopfers, der den einzelnen seinen Gott und das göttliche Wohlgefallen nur im Anschluß an die nationale Gesamtheit und das denselben anvertraute und von ihr gewährleistete lebendige Gotteswort finden lassen will. Darum war es eines der ersten Anliegen der Sadducäer, der Lehre Geltung zu verschaffen, daß das tägliche Tamid kein nationales Pflichtopfer, sondern ein der subjektiven Willensregung eines jeden einzelnen Anheimgegebenes sei. In flacher Beschränktheit urgierten sie den Singular des: את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים und übersahen, daß durch den Plural des vorangehenden תשמרו להקריב לי, und ebenso אשר תקריבו לד', die Verpflichtung der Gesamtheit auferlegt ist, die in dem Opfer eben sich als Gesamteinheit begreifen soll. Dieser sadducäische Versuch war von so prinzipiell einschneidender Bedeutung, daß, als es gelang, das Volksbewußtsein von dessen Nichtigkeit zu überführen, die Tage der „Aufrechthaltung des Tamid", איתוקם תמידא, der nationalgeschichtlichen Gedächtnisrolle aller durch Fastenverbot, teils auch durch Trauerklageverbot zu feiernden Rettungstage einverleibt wurden, ja, mit ihnen beginnt diese Nationalchronik der מגלת תענית: אילין יומיא דלא להתענאה בהון ומקצתהון דלא למספד בהון מריש ירחא דניסן עד תמניא ביה איתוקם תמידא וכו' שהיו הצדוקים אומרים יחיד מתנדב ומביא תמיד מאי דרוש את הכבש האחד תעשה בבקר ואת הכבש השני תעשה בין הערבים מאי אהדרו את קרבני לחמי לאישי תשמרו שיהו כולן באין מתרומת הלשכה (Menachoth 65 a).

במועדו (siehe zu Kap. 9, 2). Eine Wahrheit von nicht geringer Bedeutsamkeit liegt in der Einreihung der „täglichen" Momente des Morgen- und Abendwerdens in den Kreis der menschengeschichtlich „einzigen", von Gott zeugenden und zu Gott ladenden Großthaten Gottes der יציאת מצרים-, מתן תורה- und Wüstenwanderungwunder. Wie die Offenbarung Gottes in Mizrajim, am Schilfmeer, am Sinai, in der Wüste, mit jeder wiederkehrenden Erinnerungszeit zu einem „Moed", zu einem von Gott zeugenden, zu Gott ladenden Momente wurde, so bestimmt Gott jeden täglich mit einer von keiner anderen Naturerscheinung übertroffenen Regelmäßigkeit eintretenden Moment des Tag- und Abendwerdens zu einem eben solchen „Moed", macht jeden steigenden und fallenden Lichtstrahl zu einem täglichen nicht minder lauten Zeugen und Boten, der uns Gott in der Gegenwart des Weltenganges zeigt und einen jeden von uns zu Gott hinruft. Wie die, die natürliche Ordnung der Dinge aufhebenden Gottesthaten in Mizrajim Gott verkündende Wahrzeichen sind, so ist gerade die Stetigkeit in dem kreisenden Wechsel der

3. וְאָמַרְתָּ לָהֶם זֶה הָאִשֶּׁה אֲשֶׁר תַּקְרִיבוּ לַיהוָה כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה תְּמִימִם שְׁנַיִם לַיּוֹם עֹלָה תָּמִיד׃

3. Sage ihnen sodann: Dies ist die Feuerhingebung, die ihr Gott nahe bringen sollt: jährige Schafe in ihrer Ganzheit, dem Tage entsprechend zwei, als ein stetes Emporopfer.

4. אֶת־הַכֶּבֶשׂ אֶחָד תַּעֲשֶׂה בַבֹּקֶר

4. Das Schaf vollziehst du, und zwar nur eins, am Morgen; — das zweite

---

Naturordnung ein noch lauterer Verkünder dieses Gottes, ja die in die Ordnung der Natur eingreifenden Gottesthaten hatten ganz eigentlich den Zweck, uns Ihn als den Ordner dieser Ordnung, als den Gesetzgeber dieser Gesetze zu zeigen, damit durch die Stetigkeit Seiner Ordnungen uns nicht der Gedanke an Ihn, den Ordner, Meister und Gebieter der Weltordnung verloren gehe, der חק נתן ולא יעבר, der das Gesetz gegeben, das nicht weicht, so lange Er sein Bestehen will und Seine Welt in dem Geleise Seines Willens erhält, der wie הוא אמר ויהי, wie Er gesprochen und es ward, so auch הוא יצוה ויעמד, gebot und es stand stille, auf daß יראו מד׳ כל הארץ ממנו יגורו כל יושבי תבל, auf daß die Menschen Ihn als den Herren der Erd- und Menschenwelt kennen und fürchten lernen und wissen, daß nur solchem Menschen- und Völkerbeginnen eine Zukunft winkt, das sich Seinem Gesetze und Willen harmonisch fügt. —

Wie hier der Moed der täglichen Lichtschöpfung an die Spitze aller geschichtlichen Moadim tritt, so ist ja auch innerhalb dieser Moadim stets das Geschichtliche mit dem jahrzeitlichen Naturmomente verknüpft, auf daß das jüdische Seelenauge mit einem Blick Gott in der Natur und Geschichte erschaue und wir gotterfüllt mit jedem Atemzuge durchs Leben wandeln. —

V. 3. ואמרת להם. Durch diese Wiederholung ist das vorhergehende צו וגו׳ und ואמרת וגו׳ zu einem besonderen Ausspruch erhoben und eben damit, wie bemerkt, die Verpflichtung der Gesamtheit für das Tamidopfer als besonderes Augenmerk der Gesetzgebung gekennzeichnet. זה האשה וגו׳, verglichen mit 2. B. M. 29, 38, ist dort die Tendenz, das Tamidopfer als Verwirklichung des Altarzweckes zu bezeichnen, während es hier in seiner Bedeutsamkeit für das stets wach zu haltende Nationalbewußtsein besprochen wird. Als solches wird sein Charakter אשה und עולה hervorgehoben: Hingeben an das Gesetzesfeuer, an die leuchtende, läuternde und belebende Macht des Gesetzes, und eben darin und damit ewiges Fort- und Hinanschreiten zu Gott und der von Ihm gewiesenen Höhe der Bestimmung, אשה und עולה, das sind die beiden Grundgedanken, welche durch das Tamid als der Nationalgedanke in jeder jüdischen Brust belebt und ewig wach gehalten werden sollen. Und durch זה האשה werden beide כבשים, das Morgen- und Abendopfer, sofort als ein Opfer, eine Gottes Nähe suchende Feuerhingebung begriffen. Es ist durchaus nur ein und derselbe Lebensgedanke, der uns tags und nachts zu erfüllen hat, wie es nur ein und derselbe Gott ist, von dem der Tag wie die Nacht stammt und welchem beide Lebensgestaltungen, die Tag- und die Nachtseite unseres irdischen Daseins angehören. Beide zusammen bilden ja überhaupt unseren einheitlichen Lebenstag, dessen zweiteiliger und doch einheitlicher Wechselgestaltung eben die שני כבשים entsprechen sollen, wie durch das שנים ליום ausgedrückt ist (siehe 2. B. M. daselbst). Der Tendenz dieser wiederholten Anordnung des Tamidopfers entsprechend, ist auch das תמימם, die Forderung der „Ganzheit" unserer Hingebung hervorgehoben.

V. 4. את הכבש אחד. Statt האחד heißt es אחד, also nicht: das eine Schaf, sondern: das Schaf, und zwar nur eins. Damit dürfte der sadducäischen Auffassung begegnet und ausdrücklich gesagt sein, daß für die Gesamtnation nur ein Schaf zum

וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם:

Schaf vollziehst du zwischen den beiden Abenden, —

5. וַעֲשִׂירִית הָאֵיפָה סֹלֶת לְמִנְחָה בְּלוּלָה בְּשֶׁמֶן כָּתִית רְבִיעִת הַהִין:

5. und das Zehntel eines Efa Feinmehl zu einer Huldigungsgabe, durchmengt mit einem Viertel Hin durch Pressen gewonnenen Öls.

6. עֹלַת תָּמִיד הָעֲשִׂיָה בְּהַר סִינַי לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה:

6. Ein ständiges Emporopfer, das auf dem Berge Sinai vollzogen wird, zum Ausdruck der Willfahrung, Gott zur Feuerhingebung.

Tamid nahegebracht werden soll, dies daher entschieden nur ein קרבן צבור sei und keineswegs von jedem יחיד als נדבה gebracht werden könne. ואת הכבש השני ist wohl nicht die Anordnung des תמיד של בין הערבים, die erst V. 8 erfolgt, sondern nur Erläuterung zu dem vorangehenden את הכבש אחד וגו'. Es sollen nicht beide, es soll nur eines dargebracht werden, — denn das zweite soll erst abends zum Opfer kommen — diese notwendig erschienene Erläuterung dürfte das Einheitliche des Tamidopfers noch mehr hervorheben. Es könnte, ohne den Charakter eines קרבן צבור zu verlieren, das צבור selbst, wie sogleich im Sabbatmussafopfer, durch zwei Tiere zum Ausdruck gelangen. Allein es würde dann die nationale Gesamtheit in der Vielheit ihrer Glieder und nicht als geschlossene Einheit ihren Ausdruck finden. Das Tamid soll jedoch Israel in der Idee seiner Gesamteinheit darstellen (siehe zu Versen 9 u. 10).

V. 5. ועשירית האיפה וגו'. 2. B. M. 29, 40 heißt es nur עשרן סלת und fehlt auch die ausdrückliche Bezeichnung: למנחה, hier steht letzteres und עשירית האיפה, beides der Tendenz der Wiederholung der Tamidanordnung gemäß. Für das nationale Bewußtsein gehört als wesentliche Ergänzung des עולה-Gedankens der מנחה-Begriff, zur Hingebung der ganzen Persönlichkeit die huldigende Anerkennung der Gotteshörigkeit aller die nationale Existenz und Wohlfahrt bedingenden Güter der Nahrung und des Wohlstandes. עשירית האיפה heißt es aber, statt des sonst bei allen folgenden Opfern konstanten: עשרן, in Hinblick auf das: והעמר עשירית האיפה הוא (2. B. M. 16, 36), dem nationalen Bewußtsein mit jedem Minchazehntel jene nationale Grunderfahrung der Nahrung spendenden göttlichen Fürsorge vergegenwärtigend.

V. 6. עולת תמיד וגו'. Wir haben 2. B. M. S. 381 mit Hinblick auf die Thatsache, daß der Altar in Ezechiel הראל „Gottesberg" genannt wird, und auf den Vers Ps. 68 ד' בם סיני בקדש, die Vermutung geäußert, daß auch hier der Altar geradezu: הר סיני genannt werde und der Altar mit dem Altarfeuer den Sinai mit dem אש אוכלה auf seinem Gipfel im Gesetzesheiligtum vergegenwärtige. Aufs innigste würde dies mit der Tendenz dieser wiederholten Tamidlehre übereinstimmen. Es wird damit das Tamidopfer zu einem sich ewig fortsetzenden, täglich sich erneuernden נעשה-ונשמע-Gelöbnis, mit welchem die Nation der Gesetzesoffenbarung am Sinai begegnete und zuerst in den Bund des Gesetzes eintrat. Ist doch das עולה in der That nichts anderes, als die Gelobung ewigen Fortschrittes in Erfüllung und Erkenntnis. Diese stets erneute Hingebung an das אש אוכלה בהר סיני vollzieht sich aber nur in der Hingebung des עולה und מנחה an das אש על המזבח, nicht aber in dem נסוך היין, der in den Altargrund gegossen wird. Daher faßt hier das עולת תמיד eben nur עולה ומנחה zusammen, es als das עולת תמיד העשויה בהר סיני zu kennzeichnen, und folgt dann erst im folgenden Vers ונסכו u. s. w.

7. וְנִסְכּוֹ רְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד בַּקֹּדֶשׁ הַסֵּךְ נֶסֶךְ שֵׁכָר לַיהוָה:

7. Und sein Gußopfer das Viertel eines Hin für das eine Schaf, im Heiligtume geistigen Weines Guß Gott hinzugießen.

8. וְאֶת הַכֶּבֶשׂ הַשֵּׁנִי תַּעֲשֶׂה בֵּין הָעַרְבָּיִם כְּמִנְחַת הַבֹּקֶר וּכְנִסְכּוֹ תַּעֲשֶׂה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה: פ

8. Und das zweite Schaf vollziehst du zwischen den beiden Abenden, wie die Huldigungsgabe des morgens und wie dessen Gußopfer vollziehst du Gott eine Feuerhingebung des Willfahrungsausdrucks.

9. וּבְיוֹם הַשַּׁבָּת שְׁנֵי־כְבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה תְּמִימִם וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן וְנִסְכּוֹ:

9. Am Tage des Sabbats aber: zwei jährige Schafe in ihrer Ganzheit; und zwei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe, durchmengt mit Öl und sein Gußopfer.

V. 7. ונסכו וגו׳. Diese Hingebung alles Seins, alles Wollens und alles Habens an Gottes Gesetzesfeuer sei aber keine mit Widerstreben sich vollziehende Notwendigkeit; den höchsten Gipfel auf Erden zu erreichender Glückseligkeit finde Israel in dieser seiner Bestimmung; in dem Boden des Gesetzesheiligtums, auf welchem der Gottesberg mit seinen Anforderungen sich erhebt, wurzelt seine Glückseligkeit, und seine freudigste Begeisterung findet es, wenn es den Ausdruck seiner höchsten Lebenswonnen im Heiligtum vor Gott hingießen kann (siehe zu Kap. 15 V. 5 ff.). שכר ist Wein in seiner geistigen Kraft. Äußerlich sind שכר und קדש Gegensätze. Darum steht hier בקדש voran. Die Stätte, die Israels Opfer empfängt, die ist auch zugleich der Boden, dem seine höchsten Freuden angehören. Es darf sein שכר ins Heiligtum tragen und es ist ihm nur שכר, weil es dasselbe בקדש לפני ד׳ hingießen kann. —

V. 8. ואת הכבש השני (siehe zu 2. B. M. 29, 38 u. 41). וכנסכו bezieht sich auf בקר: das מנחה und נסך des Abends ist ganz gleich dem מנחה und נסך des Morgens (siehe über das ganze Tamidopfer zu 2. B. M. 29, 38—42).

V. 9. וביום השבת וגו׳. Das zum Ausdruck des besonderen Tagescharakters am Sabbat zu dem täglichen Tamidopfer hinzukommende Emporopfer unterscheidet sich vom Tamidopfer in nichts, als darin, daß das Tamidopfer aus einem כבש, das מוסף-Opfer des שבת aber aus zwei כבשים besteht. Es muß daher das unterscheidende Charakteristische lediglich in der verschiedenen Bedeutung der Zahl eins und zwei bei den Tieren der Nationalopfer liegen. Nun haben wir bereits den wesentlichen Unterschied zwischen dem Nationalopferausdruck durch ein Tier und demjenigen durch zwei Tiere (3. B. M. 23, 13 u. 17, 19 und sonst) kennen gelernt. Die Zahl eins drückt die Nation in ihrer Einheit, die Zahl zwei jedoch in ihrer Vielheit, in allen ihren einzelnen Gliedern aus. Und das bildet auch sofort den spezifischen Unterschied zwischen dem עולת תמיד und dem עולת שבת. Im כבש אחד des תמיד tritt die Nation als solche zu dem Lenker und Leiter ihres Nationalgeschickes und erneut mit jedem steigenden und fallenden Tageslichte das Nationalgelöbnis der Treue, der Folgsamkeit und Hingebung an die ihr von ihrem „Hirten" und ihrem Herrn und Meister zur Lösung gesteckten Ziele.

10. עֹלַת שַׁבַּת בְּשַׁבַּתּוֹ עַל־עֹלַת הַתָּמִיד וְנִסְכָּהּ׃ פ

10. Das Emporopfer des „Sabbats“ an seinem Sabbat, hinzukommend zu dem beständigen Emporopfer und dessen Gußopfer.

In den שני כבשים des עולת שבת treten alle die Individuen der jüdischen Gesamtheit, alle die jüdischen Menschen zu ihrem Schöpfer und Herrn und, wie sie im שבתון des שבת, in der Einstellung alles Werkschaffens Ihm, dem Schöpfer und Herrn der Welt, sich und seine Welt huldigend zu Füßen legen, bethätigen sie im עולה des שבת das Bewußtsein, daß der רועה ישראל, daß der „Hirte des jüdischen Nationalganzen“ auch der besondere „Lebenshirte einer jeden jüdischen Seele“ in diesem Nationalganzen ist, der כרועה עדרו ירעה בזרעו יקבץ טלאים ובחיקו ישא עלות ינהל (Jes. 40, 11), und erneuern das Gelöbnis, Ihm stets als dem Hirten aller seiner Geschöpfe die Treue, Folgsamkeit und Hingebung an die Ziele zu zollen, für welche Er sie als „jüdische Menschen“ ins Dasein gerufen und ihnen für diese Bestimmung einen Anteil an Seiner Welt und an den seine Welt beherrschenden Menschenkräften erteilt.

Nachdem daher im תמיד bereits Israel als nationale Einheit, als כבש אחד mit seinem einen עשרון und seinem einen רביעית יין seinem Gotte genaht, tritt am שבת Israel nochmals als nationale Vielheit in Vertretung aller ihm angehörigen Seelen als solcher mit ihren zwei כבשים und ihren zwei עשרונים und ihren zwei רביעית יין hin, innerhalb des nationalen Gesamtbewußtseins die von demselben gepflegte Einzelbeziehung eines jeden einzelnen seiner Angehörigen zu Gott in dem vom שבת geweckten Geschöpfesgefühle zum lebendigen Bewußtsein zu bringen.

Weil nun eben das עולת שבת nichts als ein nüanciertes תמיד ist, dessen Nüance nur in den zwei כבשים statt des einen כבש des תמיד-Opfers besteht, darum schließt sich auch die Anordnung des עולת שבת, ohne weitere Einleitung etwa: וביום השבת תקריבו עולה לד׳ שני כבשים וגו׳, gleichsam das תמיד-Opfergesetz fortsetzend: וביום השבת שני כבשים וגו׳ einfach an, damit eben das Charakteristische der zwei כבשים im Gegensatz zu dem einen כבש des Tamidopfers hervorhebend.

ונסכו, es ist zweifelhaft, worauf das Suffix ו sich bezieht. Auf כבשים, wie gewöhnlich, müßte es ונסכיהם heißen. Im Singular bezieht es sich entweder auf סלת oder auf יום השבת, oder überhaupt auf שבת, das ja auch V. 10 männlich erscheint. Also entweder: das zu jedem סלת einer מנחת נסכים gehörige נסך, zum Ausdruck der Nahrungs- und Wohlstandsgüter auch den Ausdruck der höchsten Lebensfreude, oder: diesen bereits beim Tamid erschienenen Ausdruck noch besonders auch für den שבת hervorgehoben, der ja eben jedes Einzelleben mit dem Geiste der höchsten hieniedigen Seligkeit erfüllen will und zu jedem einzelnen spricht: וקראת לשבת עונג (Jes. 58, 13), damit eben das Nichtschaffen von Nahrungs- und Wohlstandsgütern am Sabbat, das תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי aus dem Scheine eines widerwilligen Tributs zu einem Quell der höchsten Glückseligkeit erhebend.

V. 10. עלת שבת בשבתו. Offenbar bezeichnet in dieser Konstruktion, und so auch in עלת חדש בחדשו (V. 14) das Wort שבת, חדש, die Sabbat- und Neumond-Institution im allgemeinen, die בשבתו, בחדשו in dem jedesmaligen Sabbat- und Neumondstage ihre Verwirklichung finden soll. עלת שבת ist das der Bedeutung und dem Zwecke der Sabbatinstitution entsprechende Emporopfer, שבתו ist jeder siebte, der Verwirklichung dieser Sabbatinstitution angehörige Tag. Vielleicht steht hier deshalb auch שַׁבַּת im סמיכות ohne נסמך, eben zum Ausdruck der Allgemeinheit des durch dieses erste שבת bezeichneten Begriffes. Es ist der allen Sabbaten zu Grunde liegende

11. וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ עֹלָה

11. Und an den Anfängen eurer Monate bringt ihr Gott ein Empor-

---

„Sabbat". — עולת שבת בשבתו: ולא עולת חול בשבת (Sabbat 24 b); nur um der Sabbatinstitution zu genügen, darf am Sabbat geopfert werden, nicht aber etwa die vom Vorsabbat zurückgebliebenen חלבים ואיברים ונסכה. — על עולת התמיד, auch das Tamidopfer mit seinem מנחה und נסך wird am Sabbat dargebracht (siehe zu Kap. 9, 2). Ja, das Sabbatopfer kommt nur zum Tamidopfer hinzu, על עולת התמיד ונסכה מגיד (Sebachim 89 a). התמידין קודמין למוספין, שאין מקריבים מוספים אלא בינתים (ספרי) Hat doch überhaupt das Tamidopfer, als immerwährender Ausdruck der unablässig zur Höhe ihrer Bestimmung hinanstrebenden Nation, täglich den Opferdienst im Heiligtum zu beginnen und zu schließen und alle anderen Opfer, und so auch das Sabbatemporopfer, in seine Mitte lediglich als Manifestation dieses Gesamthinanstrebens aufzunehmen und zum Ausdruck zu bringen, wie dies bereits 3. B. M. S. 135 entwickelt worden.

Auch die Sabbatinstitution, obgleich ihrem Ursprunge nach älter als die Nation, und auch der Idee nach der Erwählung und Bestimmung derselben also vorangehend, daß man ganz eigentlich sagen kann, Verwirklichung der Sabbatinstitution sei Veranlassung und Endabsicht dieser Erwählung, wird dennoch, in Betracht ihrer Wiederherstellung durch diese Erwählung, von der Hingebung der Nation an ihre Bestimmung getragen und bildet nur einen integrierenden Teil dieser Bestimmung. Es gilt daher auch für עולת שבת בשבתו die Bestimmung: על עלת התמיד ונסכה. Vielleicht um die hierdurch gewissermaßen zurücktretende wesentliche Priorität und ursprüngliche Selbständigkeit des Sabbats im Verhältnis zu allen anderen Institutionen andererseits wieder hervorzuheben, wird hier der sonst weiblich auftretende שבת männlich gekennzeichnet: עלת שבת בשבתו und nicht בשבתָה.

Das Sabbatmußafopfer besteht nur aus עולה und ist ihm kein חטאת wie bei allen anderen מוספים beigeordnet. Vergegenwärtigen wir uns das, was wir 3. B. M. S. 94 ff. über den חטאת-Begriff und dessen Verhältnis zu עולה entwickelt haben, so dürfte sich daraus die Abwesenheit des חטאת beim Sabbatmußafopfer leicht erklären. Wir haben dort aus allen diese beiden Opferkategorien charakterisierenden gesetzlichen Bestimmungen die Überzeugung zu gewinnen geglaubt, daß das חטאת-Bewußtsein, das niederschlagende Gefühl sittlicher Gesunkenheit und Sündhaftigkeit, nicht das normale Gepräge jüdischer Lebensstimmung bilden solle. Wenn daher an den Moadim, — und in dieser Beziehung ist auch ראש חדש Moed (Schebuot 10 a) — an den besonderen, aus der zusammenwirkenden Bestimmung Gottes und der Nation hervorgehenden Zusammenkunftstagen die Nation mit dem vollendeten Opferausdruck ihrer idealen Bestimmung ihrem Gotte entgegenkommt, so ruft freilich eben die Vergegenwärtigung dieser idealen Vollendung das gleichzeitige Bedürfnis eines den Abstand der Wirklichkeit von dieser idealen Höhe zum Bewußtsein bringenden חטאת hervor. Allein dem Sabbatmußafopfer, das zu dem, aus dem nationalen Bewußtsein Gott huldigenden Gedanken des Tamidopfers nur noch die Gotteshuldigung aus dem geschöpflichen Menschenbewußtsein ergänzend hinzuträgt und aus beiden zusammen die hingebungsvolle und ewig hinanstrebende Gesinnung gestalten will, die uns mit jedem Atemzuge unseres Daseins erfüllen soll, ihm mußte, wie dem Tamid selbst, ein חטאת fern bleiben.

V. 11. וּבראשי חדשיכם וגו׳. ראש חדש bildet die Grundlage des ganzen jüdischen Gott-, Welt- und Menschenbewußtseins. Mit ihm begann Gott die Grundlegung seiner Nation und richtete damit das Faktum des חדוש, das Faktum der freien

opfer nahe: zwei junge Stiere und einen Widder, jährige Schafe sieben in ihrer Ganzheit.

לַיהוָה פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם׃

Weltschöpfung und Menschenerlösung aus der freien Gottesthat, aufs neue, im Gegensatz zu dem die Welt und Menschheit in das Grab der Schuld und des Elends rettungslos bettenden heidnischen Wahn des קדמות, als die Säule der Erlösungszukunft Israels und der Menschheit auf, wie wir dies 2. B. M. S. 97 f. entwickelt. Die „Erneuung" unserer selbst, das Neuerstehen zu reinem Streben und heiterem Leben, die Erlösung aus allem sittlichen, sozialen und physischen Übel, das erneute Emporrichten an Gottes Hand zur Erstrebung des uns unverlierbar winkenden Ideals der Sittlichkeit und des Heils, unsere Neuerhebung zu der heiligenden und heilenden Lichtnähe unseres Gottes aus dem Jammer aller Dunkelferne, in die wir versunken sein mögen, das ist der Ruf, den wir aus dem Anblick eines jeden neuen Mondes vernehmen sollen, den eben Gottes החדש הזה לכם ראש חדשים also zu unserem „Erlösung" sichernden Vorbildzeichen gesetzt, wie Er den Regenbogen zum Erhaltungsbundeszeichen für die Menschenwelt geweiht (siehe zu 2. B. M. 12, 2). So oft daher der Neumond uns zur Bildung unserer חדשים, unserer Erneuungsphasen ladet, nahen wir uns Gott in seinem Gesetzesheiligtum mit dem vollen Opferausdruck des Ideals seiner uns nach Geschick und Thatenleben erteilten Bestimmung, um im עולה das Gelöbnis ewig weiteren Hinanstrebens zu der ganzen Höhe dieser Bestimmung, und im חטאת das Gelöbnis künftig reinerer, vor jedem Sinken sich wahrender Festigkeit vor dem Angesichte unseres Gottes zu erneuen. Diesen vollen Opferausdruck für Israels ideale Bestimmung, die das Ziel der Erlösung aus Mizrajim und der Gesetzoffenbarung am Sinai war und das Ziel aller weiteren Gottesführungen durch die Gänge aller Zeiten bildet: פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה תמימים, haben wir bereits zu 3. B. M. 23, 18 betrachtet. Was Gott in dem Momente seiner Erlösungsankündigung als Ziel dieser Erlösung mit dem Ausspruch: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים (2. B. M. 6, 7; siehe daselbst) verhieß, das findet in dieser Moedopfergruppe seinen vollen Ausdruck.

Israel soll sein eine Nation, deren jegliches Glied in ewiger Jugendfrische wirksam im Dienste Gottes arbeitet (פרים בני בקר שנים), die darum in ihrer Gesamterscheinung in Gottes Menschheitsherde allen anderen Menschennationen mustergültig in gottgesegneter Kraft voranschreitet (איל אחד), und deren ganze Geschichte nichts ist als ein Gott offenbarender Fingerzeig Gottes inmitten der Zeiten, durch welche sie als Herde seiner Führung in unsterblicher Jugendfrische dahinziehen (שבעה כבשים בני שנה; — siehe zu 3. B. M. 23, 18).

Diese mit jedem ראש חדש Israels aufs neue als sein unverlierbares und ewig neu anzustrebendes Ziel zu vergegenwärtigende Bestimmung, sie und sie allein bildet den Strebepunkt aller es zu seinem Gotte ladenden Moadim, für sie ward es aus Ägypten frei, für sie empfing es das Gesetz, für sie deckte es der Gottesschutz auf seinem Erziehungsgang durch die Wüste, zu ihr weckt es der Teruaruf am ר"ה, sie erschließt ihm die Sühnepforte am יום הכפורים. Darum ist es die eine und dieselbe Opfergruppe, mit welcher Israel an allen diesen Moadim vor seinem Gotte erscheint, mit alleiniger, wie bereits zu 3. B. M. daselbst bemerkt, aus dem Tagescharakter fließenden Umwandlung der zwei פרים in einen פר am ר"ה, ר"כ und שמיני עצרת. Denn auch der Opfergruppe des Suckothfestes liegt, wie wir nun bald zu zeigen haben, die Gruppe des ר"ח-Opfer zu Grunde, und so bildet das ראש חדש-Opfer den Grundtypus aller Moadim-

12. וּשְׁלֹשָׁה עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן לַפָּר הָאֶחָד וּשְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן לָאַיִל הָאֶחָד׃

12. Drei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Öl durchmengt für je einen Stier, zwei Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Öl durchmengt für den einen Widder,

13. וְעִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן סֹלֶת מִנְחָה בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד עֹלָה רֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה׃

13. und je ein Zehntel Feinmehl als Huldigungsgabe mit Öl durchmengt für je ein Schaf: ein Emporopfer als Willfahrungsausdruck Gott zur Feuerhingebung.

14. וְנִסְכֵּיהֶם חֲצִי הַהִין יִהְיֶה לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יַיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה׃

14. Und ihre Gußopfer: ein halbes Hin sei für je einen Stier, ein drittel Hin für den Widder und ein viertel Hin für jedes Schaf, Wein. Dies das Emporopfer des Neumonds an seinem Neumond für die Monate des Jahres.

---

opfer, sowie ja das קביעות, die heiligende Feststellung, das קרא מקרא קדש aller Moadim, in Wahrheit nur durch קידוש החדש, durch die heiligende Feststellung des ראש חדש bedingt und als in derselben mit enthalten, zur Verwirklichung kommt.

V. 12. ושלשה וגו'. Wie Kap. 15 verordnet, hat aber sowohl die Nation im ganzen als jeder einzelne als einzelner dem Emporopfer der persönlichen Thatenweihe stets die Huldigungsgabe der Gotthörigkeit mit allen Gütern der Nahrung, des Wohlstandes und der Lebensfreude hinzuzufügen, wie diese Anerkenntnis in סלת, שמן und יין נסכים, dem דגן תירוש ויצהר des Nationalreichtums entsprechend, zum Ausdruck gelangt, und je höher die Bedeutung der persönlichen Stellung in Gottes Haushalte steigt, die das Thatenopfer zum Bewußtsein bringt, — als treufolgendes כבש der Gottesführung, als mustergültig voranwandelnder איל der Gottesherde, als wirkensreicher פר auf Gottes Volks- und Menschheitsacker —, je höher die zum Bewußtsein kommende Bedeutung der persönlichen Stellung vor Gott, um so wichtiger das gleichzeitige Bewußtwerden der Gotthörigkeit mit allen Gütern des Seins und Strebens, und darum das immer steigende Maß der Mincha und Neßachim bei כבש, איל und פר, wie dies Kap. 15 angeordnet und hier bei den Moadimopfern zur Erfüllung kommt.

V. 13. עלה ריח ניחוח וגו'. Die Gütermincha sind eine wesentliche Ergänzung der פרים איל וכבשים und werden ja wie diese dem der Nationalhingebung harrenden אש על חמזבח übergeben. Sie bilden daher mit diesem zusammen begrifflich ein עולה, ein Gelöbnis des Hinanstrebens zur Gott gewiesenen Höhe; ריח ניחוח, einen die Willfahrung Gottes im thätigen Leben andeutenden Ausdruck; אשה לד', eine Annäherung zu Gott durch Hingebung an die läuternde, belebende und gestaltende Kraft seines Gesetzes.

V. 14. ונסכיהם, und diese Hingebung bildet Israels reinste Glückseligkeit und steigt mit jeder höheren Stufe der Bedeutsamkeit, deren es sich vor Gott bewußt werden darf.

זאת עולת חדש בחדשו (siehe zu V. 10). Jeder konkrete Neumondstag fordert die Bethätigung der allgemeinen חדש-Idee. Daher עבר יומו בטל קרבנו (ספרי), daher

15. וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת לַיהוָה עַל־עֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ׃ ס

15. Und einen Ziegenbock Gott zum Entsündigungsopfer, hinzukommend zu dem beständigen Emporopfer soll es vollzogen werden und dessen Gußopfer.

---

kann das verabsäumte Moedopfer, wenn der Tag vorüber ist, nicht nachgeholt werden. Es ist eben dem Tage und dem an ihm und durch ihn zu weckenden und zum Ausdruck zu bringenden Bewußtsein kein Genüge geschehen. Das kann nicht nachgeholt werden. Sind doch die Opfer keine Regalien der Gottheit, für welche es gleichgültig sein könnte, wenn nur zuletzt das Gottheitsregal nicht zu kurz gekommen. Das Moedopfer soll unser Bewußtsein in die Richtung der dem Moed entsprechenden Gedankenreihe heben. Ist dies an dem Moedtage nicht geschehen, so kann es nicht an einem anderen Tage nachgeholt werden, denn jeder Tag bringt seine eigene Anforderung, der mit unserer ganzen Hingebung zu genügen ist. So heißt es auch vom Tamid-, vom Sabbatopfer und allen anderen קרבנות צבור שזמנן קבוע עבר זמנו בטל קרבנו (Themura 14 a). Es soll aber nicht nur an jedem Tage dem Tage durch die Nationalrepräsentanz im Heiligtume entsprochen werden, es sollen alle diese Nationalmoedopfer, und dazu gehört ja (V. 2) auch das Tamid in allererster Linie, aus immer neuer Beteiligung der Gesamtnation durch die jährlichen, in jedem Nissan לחדשי השנה, für die Monate des Jahres zur Erhebung kommenden Schekelspenden hervorgehen (Rosch Haschana 7 a) חדש והביא קרבן מתרומה חדשה, in dieser Beziehung bildet jedes Jahr einen besonderen Opfercyklus für sich, wie dies bereits 2. B. M. S. 444 entwickelt worden.

V. 15. ושעיר עזים וגו׳. Der שעיר החטאת gehört wesentlich zur Opfergruppe aller Moadim. Es ist der bewußtwerdende Gedanke der unzulänglichen bisherigen Wirklichkeit der in der עולה-Gruppe zum Ausdrucke gelangenden idealen Vollendung zur Seite. Zum ראש חדש, dessen ganze Bedeutung in das Wiederemporringen aus jeder sittlichen Gesunkenheit aufgeht, steht der שעיר החטאת in noch besonderer, engerer Beziehung. Während daher in allen folgenden Moedopferordnungen der שעיר חטאת אחד sich ohne Weiteres der עולה- und מנחה ונסכים-Gruppe anschließt, sind diese hier durch זאת עלת חדש וגו׳ abgeschlossen, und tritt שעיר עזים אחד לחטאת durch die Beifügung לה׳, wie עולה לה׳ (V. 11) in besonders zu würdigender Geltung auf. Indem ה׳ ב״ה, der Gott der den Menschen und die Menschheit erziehenden Liebe, in den lichtwechselnden Mondesphasen uns unser Gleichbild gewiesen und mit jedem regelmäßig wiederkehrenden Neumond uns einen ראש חדש, uns einen Tag einer wieder neu zu beginnenden geistig sittlichen Selbsterneuung zum Emporringen aus jeder lichtlos gewordenen Verdunkelung gestiftet, hat Er die große Grundwahrheit zur ewigen Beherzigung niedergelegt, daß auch der חוטא, daß auch der sündige Mensch noch לה׳, noch Gottes sei, ja, daß חטאת, daß die Sündenfähigkeit und das Entsündigungsbedürfnis und die Entsündigung, die Wiedererhebung aus der Sünde, wie dies zusammen in dem חטאת-Begriff liegt, לה׳, das höchste Gnadengeschenk sei, mit welchem Gott sein edelstes Geschöpf, den Menschen geadelt. Des Menschen höchster Vorzug, die eigentümlichste Hoheit seines Wesens, daß er aus freier Willensenergie sich auf der Höhe des Sittlichguten halten, frei das Böse meiden und das Gute üben könne, setzt ja unumgänglich die Möglichkeit voraus, daß er auch zu sündigen vermöge, daß die Sinnlichkeit einen verlockenden Reiz für ihn habe, dem aber mit freiem Willensentschlusse zu widerstehen ihm die Kraft verliehen sei, in deren Übung, in deren wiederholter Übung er eben sein Wesen immer mehr zu der ihm bestimmten Gott nahen Stufe sittlicher Reinheit emporarbeitet. Könnte

der Mensch nicht sündigen, hätte die Sünde keinen Reiz für ihn, er wäre eben kein Mensch, er wäre Tier oder Engel, „die nicht abweichen in ihrem Gange", aber „Mensch", das aus freier Energie Gott dienende Wesen, wäre er nicht. Seine Wiedererhebung aus der Sünde, wie es das חטאת lehrt und bewirkt, ist somit die Sühne der Sündenfähigkeit, die sein innerstes Wesen bildet und von ihm unzertrennbar ist. Die freie Tugend, zu welcher er sich im חטאת erhebt, ist eine göttliche Blüte, die ja rein nur aus dem Boden der חטא-Fähigkeit erblüht. In der Sprache der ראש חדש-Institution gesprochen: die Herrlichkeit des dem Lichte wieder zuwachsenden Mondes offenbart die ganze Tiefe der Schöpferweisheit, die dem Monde die Fähigkeit zeitweiser Verdunkelung zugeteilt. Sollte dieses nicht vielleicht der Sinn jenes zu unserer Stelle (Schebuot 9 a) gesprochenen Satzes der Weisen sein: מה נשתנה שעיר של ר"ח שנאמר בו לד' אמר הקב"ה שעיר זה יהא כפרה על שמיעטתי את הירח. Die Sünde, die ein Mensch begeht, ist ja in Wahrheit das einzige Schlechte, das in Gottes Welt erscheint. Der gedankenlosen Frage, warum Gott den Menschen mit der Fähigkeit zu sündigen ausgestattet, giebt ein aus der Sünde zur sittlichen Reinheit frei wieder erstehender Mensch, einer Stufe, die er ohne Sündenfähigkeit nie hätte erreichen können, die den Schöpfer gleichsam rechtfertigende Antwort. Jeder Sieg über die Sünde ist daher in Wahrheit eine Sühne der Sündenfähigkeit, mit welcher der Schöpfer den Menschen zum Menschen geschaffen, und jeder ראש חדש ist eine solche Aufforderung an uns, eine solche „Sühne des Schöpferwerks" zu bethätigen. תוספו' (daselbst) hat auch die Lesart: שעיר זה יהא כפרה עלי שמעטתי וכו', oder wie der Satz (Chulin 60 b) lautet: הביאו כפרה עלי שמעטתי את הירח.

Das Ideal unserer sittlichen Bestimmung hat seinen Ausdruck in מקדש וקדשיו, sowie dessen Gegensatz, das Versinken in sittliche Unfreiheit, seinen Ausdruck in den Zuständen und Beziehungen der טומאה findet, durch deren Berührung die Reinheit der מקדש וקדשיו-Idee getrübt wird. Die durch das חטאת einer jeden Moedopfergruppe zu bewirkende Aufhebung des Gegensatzes einer jederzeitigen Wirklichkeit gegen das durch das עולה der Opfergruppe vergegenwärtigte Ideal unserer Bestimmung findet daher ihren adäquaten Ausdruck in: כפרה על טומאת מקדש וקדשיו. Daher Schebuot 2 a u. 9 a die Lehre, שעירי רגלים ושעירי ראשי חדשים מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו, und zwar על שאין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, solche טומאת מקדש וקדשיו findet darin ihre Sühne, die völlig bewußtlos geschehen und nie zum Bewußtsein kommt. (קרבן) ידיעה בתחלה ובסוף setzt טומאת מקדש וקדשיו bei עולה ויורד voraus; — siehe 3. B. M. 5, 2 und daselbst S. 112 f.). Es entspricht diese טומאת מקדש וקדשיו, welche אין בה ידיעה לא בתחלה ולא בסוף, jener Trübung unserer sittlichen Freiheit, in welche wir bei dem unvermeidlichen Verkehr mit den der Gebundenheit angehörigen Seiten des physischen Daseins leicht geraten und so unbewußt immer mehr und mehr der mitten im Verkehr des physischen sinnlichen Lebens unserem göttlichen Wesen zu erhaltenden lichtempfänglichen Reinheit und Klarheit uns entfremden könnten, wenn nicht eben von Zeit zu Zeit die מועדי ד' bei uns eintreten und uns hinaus aus aller dumpfen Gebundenheit und hinan und hinein in die frei und hell machende lichte Nähe unseres Gottes riefen. — Auch dieses Freimachen aus einer uns unbewußt eigen gewordenen, unsere קודש-Beziehungen trübenden טומאה, wird in der Beifügung חטאת לד' gefunden: שעיר עזים אחד לחטאת לד' חטא שאין מכיר בו אלא ד' יהא שעיר זה מכפר (Schebuot 9 a). In tieferem Grunde dürfte, wenn unsere Auffassung nicht irrig ist, dieser Satz mit dem oben angeführten: שעיר זה יהא כפרה על שמעטתי את הירח zusammenfallen. מיעוט הירח im Sinne des החדש חזה לכם ist doch eben die durch die schöpferische Vermählung des göttlich reinen Gotteshauches mit dem physisch Sinnlichen gegebene Möglichkeit zeitweiliger Verdunkelung des Göttlichen im Menschen. —

ששי. 16. וּבַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ פֶּסַח לַיהוָה׃
17. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה חָג שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת יֵאָכֵל׃
18. בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא־קֹדֶשׁ כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃
19. וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה עֹלָה לַיהוָה פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד וְשִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם׃
20. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרנִים לַפָּר וּשְׁנֵי עֶשְׂרנִים לָאָיִל תַּעֲשׂוּ׃

16. Und im ersten Monat am vierzehnten Tage des Monats ist Gott geweihtes Peßach.
17. Und am fünfzehnten Tage dieses Monats ein Fest: sieben Tage hat man Mazzoth zu essen.
18. Am ersten Tage ist Berufung zum Heiligtume, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.
19. Und ihr bringet Gott eine Feuerhingebung als Emporopfer nahe: zwei junge Stiere, einen Widder und sieben jährige Schafe, in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein.
20. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl; drei Zehntel vollzieht ihr für jeden Stier und zwei Zehntel für den Widder.

VV. 16—19. ובחדש הראשון וגו׳ und wenn der erste Monat der jüdischen Nationalschöpfung gekommen, und dann am vierzehnten, am Vorabend der Erlösung, im Peßachopfer immer wieder und wieder jedes jüdische Haus mit allen seinen Seelen der Gottesentscheidung zwischen physischem und bürgerlichem Sein und Nichtsein, die Erlösungsstunde wiederholend, sich unterstellt und den konstituierenden Aufbau der Nation von ihren Grundrechten auf, aufs neue begeht (siehe 2. B. M. 12, 3—14 u. 27); wenn dann am fünfzehnten die Nation zum חג, zum Festkreis, um Gott und sein Heiligtum sich zusammenschließt und sieben Tage mit den Mazzot, mit den ungegohrenen Broten in Händen, das Bekenntnis ablegt, wie sie Gott und nur Gott allein die Freiheit und Selbständigkeit verdankt, deren sie sich erfreut, sie darum von dem niederbeugenden Pharaonengeist in den aufrichtenden und freimachenden Dienst Gottes eingetreten (2. B. M. 12, 14 u. 15); sofort der erste Tag sie daher aus allem Erdendienst hinaus und zu Gott und seinem Heiligtume hinangerufen, und keine Hand im Werk schaffenden Dienst der Erde sich rührt (2. B. M. 12, 16): והקרבתם, so hat sie wieder, wie am ראש חדש, mit dem idealen Ausdruck ihrer aus allen diesen ihren Beziehungen zu Gott hervorgegangenen Bestimmung in פרים שנים איל אחד ושבעה כבשים Gott zu nahen. Es wird hier nur, dem normalen Ausdruck des ראש חדש gegenüber, die Bestimmung תמימים durch den besonderen Satz: תמימם יהיו לכם besonders hervorgehoben, dem פסח- und מצות-Begriff entsprechend die „Ganzheit" unserer Hingebung der „ganzen" Persönlichkeit in allen und mit allen Beziehungen in das durch יציאת מצרים begründete Dienstverhältnis zu Gott zu besonderer Beherzigung darbietend. תמימם יהיו לכם: nur in dem Zustand der Ganzheit können sie zum Ausdruck der mit יציאת מצרים euch gewordenen Bestimmung euch dienen (siehe 3. B. M. 22, 19 f.).

VV. 20 u. 21. ומנחתם. Da bereits Kap. 15 die allgemeine Bestimmung erteilt ist, daß zu jedem עולה die entsprechenden מנחה und נסכים im Opfer hinzugefügt sein müssen, ist die Darbringung derselben auch bei den Moedopfern selbstverständlich. Nachdem

21. Je ein Zehntel vollziehst du für je ein Schaf; so den sieben Schafen.

22. Und einen Entsündigungsopferbock, Sühne für euch zu vollziehen.

23. Außer dem Morgenemporopfer, das zum beständigen Emporopfer, vollziehet ihr diese.

21. עִשָּׂרֹן עִשָּׂרוֹן תַּעֲשֶׂה לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃

22. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃

23. מִלְּבַד עֹלַת הַבֹּקֶר אֲשֶׁר לְעֹלַת הַתָּמִיד תַּעֲשׂוּ אֶת־אֵלֶּה׃

---

dieselben bei ראש חדש gleichwohl ausführlich erwähnt worden, werden sie bei den übrigen Moedopfern nur in abgekürzter Form und zwar als מנחתם, als die selbstverständlich zu ihnen gehörige Mincha besprochen, נסכים sogar wie hier beim Moedopfer des Mazzotfestes als selbstverständlich ganz unerwähnt gelassen, und sonst nur durch ונסכיהם allgemein angedeutet, ohne besondere Detaillierung der bestimmten Maßverhältnisse. Mincha und deren Maßverhältnisse waren, wie Ramban im Kommentar erläutert, besonders zu erwähnen, weil bei diesen Abweichungen vorkommen, wie beim עומר (3. B. M. 23, 13), wo dem einen כבש zwei Zehntel beigeordnet sind (siehe daselbst): das Maß der נסכים ist jedoch durchaus konstant und bedurfte daher keiner besonderen weiteren Erwähnung. Einer besonderen Erwägung bedarf noch der plötzliche Übergang (V. 21) vom Plural, in welchem vorher und nachher die Anrede lautet, in den Singular תעשה bei der Mincha der כבשים, und dies תעשה überhaupt, das hier die מנחה für כבשים zu einer besonderen gesetzlichen Bestimmung hervorhebt, während in allen übrigen sich das עשרון לכבש einfach den עשרונים von פרים und איל anschließt. Auch diese Ausdrucksnüance dürfte sich aus der Bedeutung des יציאת מצרים-Festopfers erklären. Sind doch die „sieben" „כבשים" der Opferausdruck für die „Gott offenbarende Geschichte" der Nation, ein Gedanke, der in eminentestem Sinne mit dem יציאת מצרים-Gedächtnis der Nation, und zwar in ihrer Gesamteinheit, zum erneuten Bewußtsein kommt. Mehr als alle anderen Geschichtswohlthaten, die wir von Gott erfahren haben, hat die יציאת מצרים-Erlösung Israel in seiner Gesamtheit als Ein Wesen gefaßt. Es war die Liebe, der starke Arm eines Vaters, der sein Kind aus Tod und Kerker in die Luft des Lebens und der Freiheit hinausrettete. Daher עשרון עשרון תעשה לכבש האחד לשבעת הכבשים am Peßach, und es war diese Einheit des עשרון-Maßes für die כבשים des Moedopfers am Peßach darum als besondere Anordnung aufzuführen, weil ja gerade beim Omer am Peßach die Anomalie von zwei עשרנים für ein כבש vorkommt.

V. 22. לכפר עליכם. Am ראש חדש ist die in der Opfergruppe ihren idealen Ausdruck findende Nation nur in der Idee gegenwärtig. Dort tritt daher die Unzulänglichkeit derselben in der konkreten Wirklichkeit nicht so sichtbar hervor, sie ist gleichsam nur Gott gegenwärtig. Dort heißt es daher: ושעיר עזים אחד לחטאת לד' (siehe oben). Allein am Peßach ist die ganze Nation in ihrer leiblichen Gegenwart anwesend. Dort drängt sich der Gedanke dieser Unzulänglichkeit und das daraus hervorgehende Sühnebedürfnis, aller Augen auf, daher hier: ושעיר חטאת אחד לכפר עליכם. ראש חדש und den übrigen

V. 23. מלבד עלת הבקר. V. 24 heißt es wie bei Moedopfern: על עולת התמיד יעשה ונסכו. Wenn hier noch besonders gesagt ist, מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, so kann damit nicht die Aufeinanderfolge des Mußaf nach dem Tamidopfer bestimmt sein, die ja mit der stehenden Formel (V. 24) gegeben ist. Vielmehr müssen diese beiden Opfer in besonderer Veranlassung des Peßachfestopfers in ihrem gegenseitigen Verhalten zu einander damit der Erkenntnis

24. כָּאֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיּוֹם שִׁבְעַת יָמִים לֶחֶם אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחֹחַ לַיהוָה עַל־עוֹלַת הַתָּמִיד יֵעָשֶׂה וְנִסְכּוֹ׃

24. Wie dieſe vollziehet ihr ſieben Tage für jeden Tag Gott ein Opfer als Feuerhingabe des Willfahrungsausdrucks; zum beſtändigen Emporopfer hinzukommend werde es vollzogen und ſein Gußopfer.

25. וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃ ס

25. Am ſiebten Tage ſoll Berufung zum Heiligtum euch ſein, kein Dienſtwerk dürft ihr ſchaffen.

---

näher gebracht ſein, und zwar iſt das nächſte Objekt der Beſprechung das Tamidopfer, das ja hier, wie in dem ganzen Moedopferkapitel nicht wieder, in ſeiner begrifflichen Bedeutung: עולת הבקר beſonders hervorgehoben wird. Wohl giebt es keine größeren Gegenſätze, als die innerhalb der natürlichen Ordnung der Dinge erfolgende Tagwerdung, welche das Tamidopfer veranlaßt, und die mit Aufhebung aller Naturordnung erfolgte יציאת מצרים-Thatſache, deren Gedächtnis das Mazzotfeſt in ſeinen Moedopfern begeht, und doch werden hier beide Thatſachen nacheinander auf Gott, den einen Einzigen bezogen. Es iſt derſelbe Gott, in deſſen Anblick der Morgenſtrahl ladet und zu dem das יציאת מצרים-Gedächtnis ruft, denn es iſt derſelbe Gott, der in der von Ihm gegebenen und von Ihm erhaltenen und gelenkten Naturordnung täglich den Morgen weckt, den Morgen uns und uns dem Morgen giebt, und der in Mizrajim einſt mit Aufhebung eben dieſer Ordnung ſich als den Setzer dieſer Ordnung, als den Herrn und Gebieter in Natur und Geſchichte offenbarte und mit dieſer Offenbarung ſich uns als Gott und uns ſich als Volk beſtimmte. Daher das bedeutſame: מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, außer dem Emporopfer des „morgens", das zum täglichen Emporopfer beſtimmt iſt, vollzieht ihr dieſe, und zwar vollzieht ihr dieſe im Anſchluß an das tägliche Opfer, das dieſem vorangeht, wie dies in den Partikeln מלבד und על liegt (ſiehe V. 10).

Geſetzlich wird, da hier das עולת הבקר, weil es ein עולת התמיד iſt, den ſelteneren מוספים vorangeht, die allgemeine Ordnungsregel (Sebachim 89 a; — ſiehe auch Horioth 12 a und Raſchi) gelehrt, daß כל התדיר מחבירו קודם את חבירו, immer das häufigere Vorkommende dem ſeltener Vorkommenden, das Gewöhnlichere dem Ungewöhnlichen vorangeht, eine wohl zu beherzigende Regel, da gemeinhin das gottesdienſtliche Seltenere mehr Beachtung findet, als das Gewöhnliche oder gar Alltägliche.

V. 24. כאלה תעשו ליום וגו׳. Sieben Tage tritt die ihr Gründungsfeſt feiernde Nation mit demſelben Opferausdruck ihrer Beſtimmung zu Gott hin (— nicht wie am Suckotfeſte, an welchem täglich eine veränderte Opfergruppe nahegebracht wird [ספרי] —); denn am Feſte ihrer Gründung gilt es vor allem, ſich mit der Idee dieſer ihrer Beſtimmung voll zu durchdringen, deren Beherzigung eben — wie es bei keinem Moed weiter ſo vollſtändig lautet — לחם: eine Bereitſtellung aller Verhältniſſe der Nation für die Gottesgegenwart in ihrer Mitte bewirken ſoll, אשה ריח ניחוח לה׳: durch Hingebung derſelben an die Feuermacht des göttlichen Geſetzes zum Ausdruck der Willfahrung Gottes im Thatendienſt des Lebens. — ונסכו wahrſcheinlich, wie in den übrigen Stellen, auf das Tamid ſich beziehend. Sonſt, da der נסכים noch nicht gedacht iſt, könnte es auch auf לחם bezogen werden. —

V. 25. וביום השביעי וגו׳ und wie der erſte, ſo ruft euch dann der ſiebte Tag wieder aus allem Werk ſchaffenden Erdendienſt hinaus und zu Gott und ſeinem Heiligtum

26. וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה בְּשָׁבֻעֹתֵיכֶם מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

26. Und am Tage der Erstlinge, wenn ihr Gott eine neue Huldigungsgabe nahebringt, an eurem Wochenfeste, soll eine Berufung zum Heiligtum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen.

27. וְהִקְרַבְתֶּם עוֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנָיִם אַיִל אֶחָד שִׁבְעָה כְבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה׃

27. Und ihr bringet Gott als Emporopfer zum Willfahrungsausdruck nahe: zwei junge Stiere, einen Widder, sieben jährige Schafe.

28. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרנִים לַפָּר הָאֶחָד שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד׃

28. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für je einen Stier, zwei Zehntel für den einen Widder.

29. עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃

29. Je ein Zehntel für ein Schaf, so den sieben Schafen.

30. שְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃

30. Ein Bock vom Ziegengeschlechte, Sühne für euch zu erwirken.

---

hin, auf daß alle die unter dem Einfluße des siebentägigen Festes gewonnenen und neugestärkten Gedanken und Willensregungen gesammelt und festgehalten werden und mit einem Geist und Herz bereichernden Lebensschatze das Gottesheiligtum die Seinen entlasse (siehe 2. B. M. 12, 16).

V. 26. וביום הבכורים. Und wenn ihr nun nach zurückgelegtem Feste eurer Gelangung zur Freiheit und Selbständigkeit endlich den Tag erreicht, der die Zeit eröffnet, in welchem es euch vergönnt ist, die „Erstlinge" eurer Jahresfrüchte in das Gesetzesheiligtum vor Gottes Altar als Anerkennung des von Gott, seiner Verheißung getreu, in Folge eures Eintritts in seinen Gesetzesbund euch gewährten Bodensegens zu tragen: בהקריבכם מנחה חדשה לה', und ihr diese Zeit, überhaupt die Darbringung Gott huldigender Mincha von der neuen Frucht, mit שתי לחם, mit „zwei gesäuerten Weizenbroten" eröffnet, die ihr vor Gottes Altar zum Ausdruck der „menschenwürdigen Selbständigkeit" bringt welche infolge der Verwirklichung seines Gesetzes Gott „jedem Gliede seines Gesetzesvolkes" gewährleistet; und zwar בשבעתיכם, an eurer Wochenvollendung, nachdem ihr, nicht חקות קציר שבעות (Jirmija 5, 24), nicht die Wochen der Erntereife, sondern eure Wochen, die Wochen eurer Reife, eures geistigen und sittlichen Reifwerdens für Empfängnis und Trägerschaft des göttlichen Gesetzes von erlangter Freiheit und Selbständigkeit gezählt habet (siehe 3. B. M. 23, 15—22); und ihr dann wiederum aus dem Werk schaffenden Erdendienst hinaus in den Dienst Gottes, zu seinem Heiligtum, geladen seid.

VV. 27—31. והקרבתם וגו', so tretet ihr wieder mit dem idealen Ausdruck eurer aus allen diesen Beziehungen hervorgehenden, jedes Einzelleben zum wirkenden Gottesdienst, eure Gesamtheit zum voranleuchtenden Völkermuster, eure Geschichte zu einer Gott offenbarenden Menschheitlehre adelnden, eure Existenz, euren Wohlstand, eure Freuden zu einer Gotteshuldigung weihenden, aus der Unzulänglichkeit einer jeden Gegenwart euch stets die Pforten zu einer neuen reineren, treueren Zukunft eröffnenden Bestimmung,

31. מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתוֹ תַּעֲשׂוּ תְמִימִם יִהְיוּ־לָכֶם וְנִסְכֵּיהֶם: פ

כט 1. וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם:

2. וַעֲשִׂיתֶם עֹלָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה פַּר בֶּן־בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְמִימִם:

31. Außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe vollzieht ihr sie; in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein und ihre Gußopfer.

Kap. 29. V. 1. Und im siebten Monat am ersten des Monats soll Berufung zum Heiligtum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen; ein Tag erschütternden Tones soll euch sein.

2. Und ihr vollziehet als Emporopfer Gott zum Willfahrungsausdruck einen jungen Stier, einen Widder, jährige Schafe sieben in ihrer Ganzheit.

---

tretet ihr wiederum mit zwei פרים, einem איל, sieben כבשים, mit eurem סלת, eurem שמן, eurem נסכים יין, und einem שעיר לכפר Gott nahe, und heißt es hier, an שבועתיכם, an der Feier unserer Würdigmachung für Gottes Gesetz, nicht wie am Peßach (V. 19) nur in Beziehung zu den unsere durch Gott frei gewordenen Persönlichkeiten ausdrückenden Opfertieren, sondern am Schlusse, im zusammenfassenden Hinblicke auf alle im Opfer erscheinenden Seiten unseres Wesens, auf die פרים איל וכבשים, auf das סלת שמן ויין: תמימים יהיו לכם, nur in ihrer Ganzheit, in Darstellung allumfassendster Ausnahmlosigkeit können sie eurer Verhältnisse und eurer Freude an ihnen Opferausdruck werden. Denn eben das תמימות, das alles umfassende, das Ausnahmlose unserer Hingebung an Gott, die Huldigung aller unserer Beziehungen, das: ואהבת את ד' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך, die Einheit unseres Lebens aus der Einheit Gottes, wie sie eben die Opferbedeutung: תמימים bezeichnet (siehe 3. B. M. 1, 3), sie ist eben der Gesamtinhalt des Gesetzes, das als תורת ד' תמימה משיבת נפש. —

Kap. 29. V. 1. ובחדש השביעי. Und wenn ihr nun in den siebten Monat tretet, der — wie der siebte Tag der Woche zur besinnungsvollen Niederlegung unserer Welt und unserer diese Welt schaffend beherrschenden Kräfte zu Füßen ihres und unseres Schöpfers und Herrn, und daraus zur Gewinnung des ernst heiteren pflichtbewußten Lebensmutes ladet — also zur Besinnung, zum prüfenden Rückblick ladet, welche Früchte denn nun die Freiheit und das Gesetz und der Gütersegen, und die großen Institutionen des Sabbat, der Neumonde, der Feste und der Heiligkümer an uns und in uns getragen — der, was das ganze Jahr hindurch in sinnvoller Opferhandlung im Heiligtume begangen wird: die Ein- und Rückkehr zur Gottesnähe, die sühnende Neugeburt und daraus der heiter frohe Lebensdienst vor Gott, nun im Leben, in konkreter Thatsächlichkeit jedes Einzellebens verwirklicht sehen will — und nun sofort באחד לחדש, der erste des Monats, ein Neumondstag in eminentester Bedeutung, uns aus dem werkschaffenden Erdendienst wieder hinaus in den Dienst Gottes zum Heiligtum ladet, und uns diese Besinnung zur Ein- und Rückkehr zu Gott nicht im Heiligtum finden lassen will, sondern mit den aufrüttelnden Schofartönen den Aufruf zur Besinnung, zur Ein- und Rückkehr zu unserem Herrn und Meister in jede jüdische Hütte, in jedes jüdische Herz hineinträgt:

V. 2. ועשיתם וגו', — nicht והקרבתם, — tretet ihr noch nicht Gott nahe, wagt ihr euch noch nicht in die Gottesnähe mit dem idealen Ausdruck eurer Bestimmung,

3. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für den Stier, zwei Zehntel für den Widder,

3. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאָיִל׃

4. und ein Zehntel für je ein Schaf; so für die sieben Schafe.

4. וְעִשָּׂרוֹן אֶחָד לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לִשְׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃

5. Einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer, Sühne für euch zu vollziegen.

5. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם׃

6. Außer dem Neumondsemporopfer und dessen Huldigungsgabe und dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe, und ihre Gußopfer nach ihrer Vorschrift, zum Willfahrungsausdruck, Gott eine Feuerhingabe.

6. מִלְבַד עֹלַת הַחֹדֶשׁ וּמִנְחָתָהּ וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם כְּמִשְׁפָּטָם לְרֵיחַ נִיחֹחַ אִשֶּׁה לַיהוָה׃ ס

---

noch weniger mit dem שני פרים=Ausdruck der in jedem Einzelleben von jedem einzelnen Gott dienend verwirklichten Lösung dieser Bestimmung: ועשיתם, ihr vollzieht nur objektiv das euch vom Gesetzesheiligtum stets entgegenzuhaltende Ideal eurer Bestimmung, und zwar nur פר אחד, die Nation zunächst nur in ihrer Gesamtheit als wirksamer Arbeiter im Dienste Gottes begriffen, von welcher Gesamtbestimmung aus sich erst unterm Ruf des Schofars jeder einzelne wieder in den Dienst Gottes zurück zu finden hat. Und darum wird auch

V. 4. ועשרון אחד, das „eine" Zehntelmaß, mit welchem die Nation als Gesamtheit im Moedopfer ihr siebenmaliges Hintreten als כבש der Gottesführung siebenmal begleitet und damit ihre materielle Gesamterhaltung ebenso wie ihre persönliche Gesamtführung als einen Gott offenbarenden Fingerzeig ihrer Geschichte ausdrückt, in dieser Anordnung des ר"ה=Opfers so besonders betont. Über das materielle Geschick des einzelnen in dieser nationalen Gesamtheit entscheidet noch erst der Terua- und Kippurimtag, und erst das Hüttenfest läßt jeden einzelnen wieder seine Hütte auf dem neugeschenkten Boden bauen und giebt ihm die Gaben der Erde zum frohen gottbewußten Sein und Leben in die Hand.

V. 5. ושעיר וגו' לכפר עליכם, und wie unzulänglich auch selbst die Gesamterscheinung der nationalen Gegenwart dem idealen Ausdruck ihrer Gesamtbestimmung gegenüber sein möge, so gewährleistet doch eben dasselbe Gottesheiligtum sühnend die Fortexistenz der Nation und öffnet die Pforte einer neuverjüngten Zukunft, innerhalb deren jeder einzelne nun die Sühne seiner Vergangenheit und die eigene Wiedergeburt erstreben kann und soll.

V. 6. מלבד עלת החדש. Dieser ernste Teruacharakter des Tages kommt in dem ראש השנה=Moedopfer zu eigener Geltung, getragen von dem ihm vorangehenden ראש חדש=Opfer und dem diesem vorangehenden Tamidopfer (siehe den Kanon: כל התדיר מחבירו וכו' Kap. 28 V. 23) und allen dreien fehlen nicht die entsprechenden נסכים. Denn es hat der Tag eine dreifache Quelle zu Gott hinführender beseligender Gedanken: den Gott verkündenden Morgenstrahl des Tages, den zur Verjüngung ladenden Neumond und den zu Ein- und Rückkehr rufenden Teruaton. Alle drei finden ihren Hingebungs-, Huldigungs- und Beseligungsausdruck in ihren עולה, מנחה und נסכים, sowie ראש חדש

7. וּבֶעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הַזֶּה מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת־נַפְשֹׁתֵיכֶם כָּל־מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ׃

7. Und am zehnten dieses siebten Monats soll Berufung zum Heiligtum euch sein, und ihr lasset eure Seelen darben, keinerlei Werk dürft ihr schaffen.

8. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה לַיהוָה רֵיחַ נִיחֹחַ פַּר בֶּן־בָּקָר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם יִהְיוּ לָכֶם׃

8. Und ihr bringet Gott als Emporopfer zum Willfahrungsausdruck einen jungen Stier, einen Widder, sieben jährige Schafe, in ihrer Ganzheit sollen sie euch sein.

9. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשֶּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרנִים לַפָּר שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים לָאַיִל הָאֶחָד׃

9. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für den Stier, zwei Zehntel für den einen Widder.

10. עִשָּׂרוֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לְשִׁבְעַת הַכְּבָשִׂים׃

10. Je ein Zehntel für je ein Schaf, so für die sieben Schafe.

11. שְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד חַטַּאת הַכִּפֻּרִים וְעֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם׃ ס

11. Einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer, außer dem Entsündigungsopfer der Sühnungen, dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe, und ihre Gußopfer.

---

und ראש השנה ihren besonderen Sühneausdruck im חטאת (siehe תוספו׳ ד״ה 8 b ר״ה שהחרש). Wie sie aber alle drei zu einem Gotte hinführen, so einigen sie sich auch alle drei zu einer Lebensheiligung, für welche die Opfer zusammen einen Ausdruck der Gotteswillfahrung durch Hingebung an die Feuermacht seines Gesetzes bilden: לריח ניחח אשה לד׳. —

VV. 7—11. ובעשור וגו׳. Und wenn nun, nach diesen Tagen der besinnungsvollen Ein- und Rückkehr zu Gott, der zehnte dieses großen Monats kommt, der große Tag, den das größte, die Wundermacht göttlicher, eine ganze Vergangenheit tilgender, ein Wiedererstehen zu ganz neuer Zukunft verleihender כפרה verbürgende Erlebnis der כפרה nach einem ענל-Abfall zu einem מועד ד׳, zu einem Wiederzusammenfindungstag mit Gott für alle Zukunft geweiht, und zu dem ganz eigentlich der Teruatag die vorbereitende Einleitung bildet, und ihr — während im Gesetzesheiligtum die Wiederanknüpfung mit den unter Cherubimfittig neben den zerbrochenen ruhenden, wieder hergestellten Gesetzestafeln, und von da aus der sühnende Wiederaufbau des ganzen jüdischen Lebens in einzig großen עבודה-Handlungen begangen wird (3. B. M. Kap. 16) — zu Gott gerufen und der göttlichen Wiedergeburt harrend, die, ohne dieses Gnadengeschenk der immer bereiten göttlichen Wundermacht, völlig verscherzte, der „Vernichtung" verfallene Zukunft eures „Seins" und „Schaffens" auf Erden durch ענוי נפש und שביתה מכל מלאכה durch Einstellung alles Dasein fristenden Genusses und alles Zukunft schaffenden Werkes euch innigtief zum Bewußtsein bringt:

dann והקרבתם, dann habt ihr in froher Zuversicht der euch verheißenen wiedergeschenkten Zukunft euch Gott mit dem Ausdruck eurer idealen Bestimmung, mit dem Emporgelöbnis zu nahen, sein פר, sein treuer Arbeiter zu sein auf dem Acker seiner Menschheiternte auf Erden, als איל mustergültig voranzuwandeln an der Spitze seiner

שביעי: 12. וּבַחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי מִקְרָא־קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְחַגֹּתֶם חַג לַיהוָה שִׁבְעַת יָמִים:

12. Und am fünfzehnten Tag des siebten Monats soll Berufung zum Heiligtum euch sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen, und ihr feiert Gott ein Fest sieben Tage.

13. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁלֹשָׁה עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם יִהְיוּ:

13. Und ihr bringet ein Emporopfer, eine Feuerhingebung zum Willfahrungsausdruck Gott nahe: junge Stiere dreizehn, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn, in ihrer Ganzheit seien sie.

14. וּמִנְחָתָם סֹלֶת בְּלוּלָה בַשָּׁמֶן שְׁלֹשָׁה עֶשְׂרנִים לַפָּר הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר פָּרִים שְׁנֵי עֶשְׂרנִים לָאַיִל הָאֶחָד לִשְׁנֵי הָאֵילִם:

14. Und ihre Huldigungsgabe: mit Öl durchmengtes Feinmehl, drei Zehntel für je einen Stier der dreizehn Stiere, zwei Zehntel für je einen Widder der zwei Widder,

---

Völkerherde, als כבשים בני שנה שבעה in ewig munterer Jugendfrische Seiner Ihn offenbarenden Geschickesführung zu folgen und in allen diesen Beziehungen תמימם, ausnahmslos euer ganzes Wesen einzusetzen, alle, solches Wirken, solchen Wandel und solche Gänge durch die Zeiten fördernden Güter und Genüsse aus Gottes Händen nur für ein solches Wirken, einen solchen Wandel und eine solche Geschickserfüllung hinzunehmen und euch fortan mit שעיר-gleicher Festigkeit auf der Höhe eurer Bestimmung zu halten.

מלבד וגו'. Diese יום הכפורים-Moedopfergruppe schließt sich den ihr vorangehenden עבודות היום und Tamidopferhandlungen an, wie dies bereits 3. B. M. Kap. 16, 23 im Zusammenhange entwickelt ist.

V. 12. ובחמשה עשר וגו', und wenn nun endlich mit dem fünfzehnten des siebten Monats die Blüte des ganzen mit dem fünfzehnten des ersten Monats gepflanzten jüdischen Lebens zur Begehung kommt, und nach der besinnungsvollen Rückkehr des Teruatages und der mit Genuß- und Werkeinstellung gewonnenen Wiedergeburt des Kippurimtages das Gedächtnis des wolkengeschützten, mannagespeisten Zuges durch die Wüste sich zu einem Moed des heiteren Hüttenbaues und Gütergenusses vor Gott gestaltet, und hinaus aus dem werkschaffenden Dienst der Erde ihr zu Gottes Heiligtum gerufen seid, und erfüllt von dem Geist der Gottesfreude „den Kreis um Ihn und Sein Heiligtum" als Sein Volk, als das Volk Seines Gesetzes schließt und sieben Tage in diesem Hochgefühl des jüdischnationalen Seins vor Gott zusammen verlebt: dann

V. 13. והקרבתם u. s. w. Das an diesem freudigsten Hochfeste aller jüdischen Feste Gott nahende Moedopfer besteht aus einem Emporopfer von dreizehn פרים, zwei אלים, vierzehn כבשים. Die tägliche Zahl der אלים und כבשים bleibt während des siebentägigen Festes gleich, die Zahl der פרים nimmt jeden Tag um einen ab, so daß am siebten Tage die Opfergruppe aus sieben פרים, zwei אלים und vierzehn כבשים besteht. Zwei אלים und vierzehn כבשים kündigen auf den ersten Blick dieses Moedopfer als ein doppeltes an und lassen auch die dreizehn פרים des ersten Tages als aus zwei Gruppen, aus sieben und sechs bestehend begreifen. An dem Hochfeste seines nationalen Gottbewußtseins tritt Israel mit einem doppelten Emporopfer seinem Gotte

15. וְעִשָּׂרֹן עִשָּׂרוֹן לַכֶּבֶשׂ הָאֶחָד לִשְׁלֹשָׁה עָשָׂר כְּבָשִׂים:

15. und je ein Zehntel für je ein Schaf der vierzehn Schafe.

16. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס

16. Und einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

17. וּבַיּוֹם הַשֵּׁנִי פָּרִים בְּנֵי־בָקָר שְׁנֵים עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם:

17. Aber am zweiten Tage: junge Stiere zwölf, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

18. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט:

18. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

---

nahe, mit einer Opfergruppe von sieben פרים, einem איל und sieben כבשים und einer Opfergruppe von sechs פרים, einem איל und sieben כבשים. Es kommen somit zwei Gesamtheiten zur Darstellung, die als כבש und איל, hinsichtlich der Beziehungen ihres geschichtlichen Erdenganges zu dem einen „Hirten" des Menschen (כבש), und hinsichtlich der Bedeutung ihres mit Kraftfülle gesegneten Voranschreitens (איל), einander gleichen, die aber als פר: hinsichtlich ihres Schaffens und Wirkens auf Erden wesentlich differieren. Die einen sind nicht nur als כבשים, in ihrem Geschichtsgange, eine sieben: mit Gott im Bunde, es ist nicht nur ihr ganzer Geschichtsgang auf Erden eine Offenbarung des einen unsichtbar lenkenden Einzigen; sie sind auch als פרים eine sieben, sind auch mit ihrem Schaffen und Wirken Gottes, auch ihr Schaffen und Wirken ist eine Offenbarung Gottes, des einen Einzigen, dessen Gesetzen sie ihr Thun und Lassen frei unterstellen, und von dessen Willen alles, was sie thun und lassen, zeugt. Die anderen jedoch sind wohl mit ihrem Geschicke Gott nahe, ihre Geschichte, ihr Wohl und Wehe, ist eine Offenbarung Gottes, aber ihr Thun und Lassen ist es nicht, sie sind passiv Gottes, aber aktiv sind sie es nicht, sie sind wohl sieben כבשים, aber als פרים sind sie nur „sechs", ihr Thatenleben ist nur „geschöpflich", gehört nur ihnen an, folgt nur ihren geschöpflichen Regungen, ihren Neigungen und Trieben, ihrem Meinen und Belieben, gestaltet sich aber nicht unter dem Willensdiktat ihres Schöpfers und Herrn, trägt nicht die Signatur „sieben"; ihre Geschichte ist göttlich, ihr Thun und Lassen ist es nicht; sie sind שבעת כבשים aber nur sechs פרים.

Offenbar ist hier der Gegensatz Israels zur übrigen Völkergesamtheit gezeichnet, ein Gegensatz, der nicht sowohl in der Anerkennung und Nichtanerkennung Gottes als Lenkers der menschlichen Geschicke, als in Anerkennung und Nichtanerkennung Gottes als Leiters der menschlichen Thaten besteht. Die Gruppe שבעה פרים, איל אחד und שבעת כבשים ist Israel; die Gruppe: ששה פרים, איל אחד und שבעת כבשים ist die übrige Menschheit, und indem Israel am Hüttenfeste, dem Feste des „unter Gottes Schutz und Segen" heiteren Hüttenbaues auf Erden, dieses letzten Zieles aller völkergeschichtlichen Wandelungen, mit dreizehn פרים, zwei אלים und vierzehn כבשים naht, tritt es eben nicht für sich allein, sondern mit dem Ausdruck der Völkergesamtheit als „Israel und die Völker" für die Gesamtmenschheit zu seinem Gott hin, allein mit Kennzeichnung des „Gegensatzes der Gott dienenden und nicht dienenden That", der noch in der Gegenwart der Zeiten die Menschheit in zwei Lager klüftet.

Allein dieser Gegensatz ist immer mehr im Verschwinden begriffen. Unter Einfluß der Sendung Israels und seines still wirkenden Beispiels in Mitte der Völker wird dieser Gegensatz immer kleiner, er beginnt mit sechs zu sieben, ist am zweiten Tage schon fünf zu sieben, dann vier zu sieben u. s. w., bis am siebten Tage, dem Ziele der Menschenentwickelung und der Sendung Israels für dieselbe, er völlig aufgehört hat und Israel in der Gotteshuldigung, in dem Lebensdienste der That mit der Gesamtmenschheit vereint als פרים שבעה ואילים שנים ארבעה עשר כבשים vor Gott steht. Hinsichtlich der geschichtlichen Führung und des Anteils an der Lösung der Gesamtmenschheitaufgabe hört Israels Stellung in Mitte der Völker aber nicht auf, eine besondere zu sein. Israel und die Menschheit, die Menschheit und Israel, sie bleiben, nach ihrer ganzen geschichtlichen Entwickelung und ihrer besonders gearteten Tüchtigkeit für die Zwecke der Menschheit, zwei besondere, in ganz gleicher Würdigkeit geschichtlich Gott nahe und für die Ziele der Menschheit voranschreitende Größen, — sie bleiben sieben und sieben כבשים, ein und ein איל; allein in Huldigung Gottes, des einen Einzigen, durch Erfüllung des einer jeden dieser Größen für die Lösung ihrer Aufgaben erteilten Gesetzes, des sinaitischen Israel, des allgemein menschlichen in der Menschheit, in Huldigung Gottes des einen Einzigen durch Erfüllung Seines Willens auf Erden, werden Israel und die Menschheit eins sein, und es wird das Thatenleben aller Menschen auf Erden also das Gott offenbarende Gepräge sittlicher Pflichttreue wie das Thatenleben Israels tragen, sie werden zusammen als פרים nur „eine Sieben" bilden והיה ד' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד. —

Auch das Wort der Weisen Sucka 55 b: הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות sieht in diesen Suckoth-Mußafopfern einen Opferausdruck für die Völkergesamtheit, und wenn (daselbst) Israels Opfer als sühnende Fürbitte für die Gesamtmenschheit begriffen wird, so dürfte, wenn unsere Auffassung nicht irrig, diese Fürbitte eben auf den im Laufe der Zeiten schwindenden Gegensatz, somit auf die allmälige Rückkehr der Menschheit mit ihrem Thatenleben zu Gott sich stützen. Um dieser Zukunft willen und für diese Zukunft möge Gott sie erhalten!

Finden wir aber hier in der Moedopfergruppe des Hüttenfestes die Grundzüge aller der Wahrheiten niedergelegt, die über das weltgeschichtliche Ziel aller Völkerentwickelungen und Israels zeitliche und künftige Stellung zu demselben durch den Mund der Propheten zum Ausspruch gelangten, so erscheint auch gerade das Hüttenfest in engster Beziehung zu diesem einstigen Völkerziel im Munde des Propheten. Secharja 14, 16 enden alle gegen ihre Gottesbeziehungen ankämpfenden Kraftanstrengungen der Völker mit der endlichen Huldigung Gottes in Jerusalem und der jährlichen Gesamtmenschheitfeier des Hüttenfestes. Ja, wir wagen den Gedanken: Ezechiel 38, 39 wird das leitende Haupt der letzten Kämpfe gegen Gott und seine Gestaltungen auf Erden: גוג genannt. Es liegt nicht ferne, darin den Begriff des Dachbildens von גגג, und damit sofort den Gegensatz zu סוכה, dem unfesten, kunst- und machtlosen Laubdach zu erkennen. In der That läßt sich der Inhalt der ganzen Menschenweltgeschichte in diesem Gegensatz begreifen. Ein Wahn führt die Menschheit irre. Wie es ihnen gegeben ist, ihre דפנות, ihr Bereich den geschöpflichen Mitweltgenossen gegenüber durch ihre mit Kunst verbundene Macht abzugrenzen und sicher zu stellen, so, wähnen sie, sei es auch die Aufgabe ihrer Macht, sich nach oben, Gott und den Einflüssen Seiner Waltungsmacht gegenüber sicher zu stellen, sich nur unter den Schutz der eigenen Macht zu begeben, ihr Geschick in die eigene Hand zu nehmen und den Ausbau der Menschengröße durch das die Unabhängigkeit von Gott sicherstellende Giebeldach zu krönen. Es ist der Kampf des גג gegen סוכה, der Kampf des die Menschen nicht zur Ruhe gelangen lassenden „Giebelwahns" der Menschengröße gegen das heitere Vertrauen der sich Gottes Schutz

19. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכֵּיהֶם: ס

20. וּבַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי פָּרִים עַשְׁתֵּי־עָשָׂר אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם:

21. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט:

22. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ: ס

23. וּבַיּוֹם הָרְבִיעִי פָּרִים עֲשָׂרָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם:

19. Und einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und deren Gußopfern.

20. Und am dritten Tage: Stiere elf, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

21. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

22. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

23. Und am vierten Tage: Stiere zehn, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit,

---

unterstellenden Hüttenwahrheit. Die Weltgeschichte beginnt mit dem himmelstürmenden Thurmbau der sich selbst vergötternden Menschenmacht — und endet mit dem Gott huldigenden Hüttenbau des heiteren Menschendaseins auf Erden. —

Das Judentum überläßt anderen Disziplinen die Lehre, wie man mit Verzichtleistung auf das Diesseits das Jenseits gewinne. Es reserviert sich die Lehre, wie man durch ein Gott huldigendes Pflichtleben das Diesseits selig gestalte und das Jenseits schon im Diesseits beginne — und diese durch das Hüttenfest für das Israel aller Zeiten gepredigte Lehre gestaltet sich durch die Moedopfergruppe desselben zur universalen Zukunftsaussicht aller Völker. Von dem Gipfel seiner nationalsten Freude schaut der Blick des Gottesvolkes auf die Heilszukunft aller Menschen aus. Auch war es nach dem Jeruschalmi Sucka V, 1 eben der Freudengipfel dieses Israels und der Menschheit Hoffnung umspannenden Hüttenfestes, auf dessen Höhen die „Quellen des Heiles" sprangen, aus welchen die Jünger des Prophetentums den Geist schöpften, der sie zur Prophetie befähigte (siehe zu V. 19).

(Vergl. über diese universale Bedeutung des Hüttenfestes und der damit zusammenhängenden סוכתו של לויתן Jeschurun, Jahrg. VIII, S. 14.)

תמימם יהיו. Überall sonst steht das תמימם nur als einfaches Attribut der Opfertiere, פרים וגו׳ תמימם, oder wo der תמים-Charakter als besondere Anforderung hervorgehoben ist, heißt es: תמימם יהיו לכם, daß sie nur in ihrer Ganzheit Ausdruck unserer Persönlichkeit sein sollen. Hier fehlt das: לכם, wohl eben des universalen Charakters dieser Opfergruppen wegen. Sie sind nicht blos לכם, nicht blos Ausdruck unserer nationalen Persönlichkeit, sie sind ja Ausdruck Israels und der Gesamtheit der Völker.

V. 19. ונסכיהם. Sucka 44 a und Joma 26 b wird die Tradition als הלכה למשה מסיני gelehrt, daß an den sieben Tagen des Hüttenfestes, gleichzeitig (Sucka 48 b) mit dem Weingußopfer des Morgentamid, ein Gußopfer von Wasser vollzogen wurde, und wird (Taanith 2 b) dieses ניסוך המים in den Ausdrücken נסכיה, נסכיה und כמשפטם des zweiten, sechsten und siebten Tages angedeutet gefunden und mnemotechnisch

24. מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

24. ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

25. וּשְׂעִיר־עִזִּים אֶחָד חַטָּאת מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

25. Und einen Bock vom Ziegengeschlechte als Entsündigungsopfer; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

26. וּבַיּוֹם הַחֲמִישִׁי פָּרִים תִּשְׁעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

26. Und am fünften Tage: Stiere neun, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

27. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

27. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

28. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

28. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

29. וּבַיּוֹם הַשִּׁשִּׁי פָּרִים שִׁבְעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

29. Und am sechsten Tage: Stiere acht, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

30. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט׃

30. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

31. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

31. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und dessen Gußopfern.

---

an dem ים dieser Ausdrücke: מים fest gehalten. Betrachten wir das ונסכיהם unseres Verses und suchen die Objekte zu dem Suff. plur. הם, so kann dies keineswegs, wie etwa V. 31 des vorigen und V. 11 dieses Kapitels, sich auf die פרים אילים וכבשים beziehen. Deren נסכים sind hier bereits ausdrücklich (V. 18) ומנחתם ונסכיהם genannt. Wir suchen vergebens andere Objekte zu unseren ונסכיהם als die unmittelbar vorangehenden עולת התמיד und מנחתה. Offenbar ist damit dem עולה ein נסך und dem מנחה ein נסך zugesprochen. Das נסך des עולה kennen wir. Es ist das Weingußopfer, mit welchem die im עולה ihren Ausdruck findende Persönlichkeit „jeden Tropfen ihrer Freude" als von Gott stammend und Gott geweiht in den Boden seines Gesetzesaltares hingießt. Was nun aber für die עולה-Persönlichkeit, für den Menschen, der Wein ist, das ist für die in dem Mincha zum Ausdruck gelangenden Güter der Nahrung und des Wohlstandes, d. h. für das Mehl und das Öl: das Wasser, jeder Regentropfen, von welchem das Gedeihen der Bodenerzeugnisse bedingt ist. Wir haben sonst schon die Parallele des freudigen Aufblühens des Menscheninnern mit dem Wachsen und

32. וּבַיּוֹם הַשִּׁבִיעִי פָּרִים שִׁבְעָה אֵילִם שְׁנָיִם כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה אַרְבָּעָה עָשָׂר תְּמִימִם׃

32. Und am siebten Tage: Stiere sieben, Widder zwei, jährige Schafe vierzehn in ihrer Ganzheit.

33. וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כְּמִשְׁפָּטָם׃

33. Und ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für die Stiere, für die Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie ihre Vorschrift.

34. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד מִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ׃ ס

34. Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer, dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

Aufblühen der Gewächse, die Parallele von שמח und שוש mit צמח und צוץ im jüdischen Sprachgedanken gefunden. יין ist משמח לבב אנוש und מים ist מצמח צמחים, und wenn das נסך des עולה Wein ist, so ist das hier dem מנחה zugesprochene נסך ohne weiteres Wasser. An dem Feste des heiter vertrauenden Hüttenbaues und der Freude am Gütersegen vor Gott gesellt sich zu dem ניסוך היין auch ניסוך המים, zum Ausdruck, daß nicht nur „jeder Tropfen unseres Weines", jede Regung unserer Lebensfreude, sondern auch „jeder Tropfen unseres Wassers", jede irdisches Sein und Gedeihen überhaupt bedingende Himmelsspende von Gott stammt, Gott hörig, einem Leben in Seinem Gesetze geweiht bleibt und in dem Altargrund Seines Gesetzesheiligtums ihren eigentlichen Grund und Boden hat.

Dieses dem Hüttenfeste eigentümliche ניסוך המים findet aber seine andeutende Anordnung zunächst am zweiten Tage, dem ersten Tage, der das allmälige Schwinden des gegensätzlichen Verhaltens der Völker zu Gottes Gesetzeswillen und damit die Aussicht auf die einstige volle Rückkehr der Menschen zu Gott eröffnet. Nur im Hinblick auf diese einstige zur Höhe ihrer Bestimmung geläuterte Menschheit fällt jeder Regentropfen von Gott. Wie die erste Regenspende auf die Schöpfung des ersten Menschen harrte: כי לא המטיר ד' אלהים על הארץ ואדם אין וגו' (1. B. M. 2, 5; siehe daselbst), so fällt während des Irrganges der gegensätzlich gewordenen Menschheit jeder Fortbestehen und Fortschreiten bringende Regentropfen nur im Hinblick auf jene Menschheit der Zukunft, und weil denn doch ein jeder Tag einer jeden Gegenwart, wenngleich nur einen kleinen, immerhin doch einen allmäligen Fortschritt zu jener Zukunft bedeutet und der weltgeschichtliche Gang der Menschheit, wie die פרי החג, sich in einem allmäligen Schwinden des Gegensatzes zu ihrer hohen göttlichen Bestimmung, somit in entschiedenem sittlichen Fortschreiten sich bewegt. In den Anfangszeiten dieses schwindenden Gegensatzes gehört das ניסוך המים mehr zum מנחה als zum עולה, dessen Begleiter ja im Grunde auch das מנחה ist, es ist mehr das זכות des Getreides, das des künftigen Menschen harrt, als das des Menschen der Gegenwart, der als „אדם" nicht da ist, ואדם אין, dem der Regentropfen gespendet wird. Es ist das נסך des מנחה neben dem נסך des עולה, sie sind eben: עלת התמיד ומנחתה ונסכיהם. Je mehr aber der Gegensatz der Menschheit zu ihrer göttlichen Bestimmung schwindet, tritt die Würdigkeit der Menschenpersönlichkeit in den Vordergrund, und es ist schon das Verdienst des gegenwärtigen Menschen, dem der Regentropfen auf seinen Acker fällt. Am sechsten Tage, am Vorabend des Zieles, sind schon beide נסכים nicht mehr נסכיהם, in ihren Beziehungen geschieden, sondern: נסכיה (V. 31), die נסכים des im תמיד zu Gott emporringenden Menschen. Endlich am siebten Tage erlangen beide נסכים, das נסך des Menschengedeihens und das נסך

מפטיר. 35. בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי עֲצֶרֶת תִּהְיֶה לָכֶם כָּל־מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ:

35. Am achten Tage soll euch ein Fest des Verharrens sein, kein Dienstwerk dürft ihr schaffen,

36. וְהִקְרַבְתֶּם עֹלָה אִשֶּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה פַּר אֶחָד אַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי־שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם:

36. und ihr bringet ein Emporopfer, eine Feuerhingebung zum Ausdruck der Willfahrung Gott nahe: einen Stier, einen Widder, jährige Schafe sieben, in ihrer Ganzheit.

37. מִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּר לָאַיִל וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט:

37. Ihre Huldigungsgabe und ihre Gußopfer für den Stier, für den Widder und für die Schafe nach ihrer Zahl wie Vorschrift.

38. וּשְׂעִיר חַטָּאת אֶחָד מִלְּבַד עֹלַת הַתָּמִיד וּמִנְחָתָהּ וְנִסְכָּהּ:

38: Und einen Entsündigungsbock; außer dem beständigen Emporopfer und dessen Huldigungsgabe und Gußopfer.

---

des Erdegedeihens ihre einheitliche Urbeziehung משפטם (V. 33). Alle נסכים zusammen bilden nur ein נסך (ונסכהם חסר), auch das ניסוך המים fällt begrifflich der Moedgruppe zu; denn aller Gegensatz ist geschwunden, mit der jüdischen Menschheit steht die allgemeine Menschheit im Thatenbunde vereint vor Gott als פרים שבעה אילים שנים כבשים בני שנה ארבעה עשר תמימם, der „Mensch" ist wiedergefunden, den nicht die Erde, der als „Adam" seine „Adamah" trägt, dem Gott als Seinem Diener auf Erden den Segen der Erde spendet, es heißt nicht mehr: ואדם אין לעבד את האדמה, es sendet ד' אלקים dem zu Ihm aufblickenden, Ihm heiter dienenden „Adam" den Regen seines Segens wie die Seligkeit seiner Freuden. —

Das siebentägige Hüttenfest, das mit dem Gottesausspruch: ושמחתם לפני ד' אלקיכם שבעת ימים zur siebentägigen „Freude vor Gottes Angesicht" lud (3. B. M. 23, 40), wird von der zum „חג", zum Festkreis um Gott und sein Gesetzesheiligtum versammelten Nation in den עזרות, in den Vor- und Umräumen des Heiligtums in freudig gehobenster Stimmung begangen. Den Mittelpunkt dieser Gottesfreude bildete aber eben das Wasserschöpfen zu diesem ניסוך המים, weshalb sie den Namen שמחת בית השואבה trug. Daß aber diese jüdische Gottesfreude in ihrer höchsten Begeisterung gerade an dieses Wassergußopfer sich anschloß, ist wohl in nicht geringem Grade charakteristisch. Nicht der Gedanke an besondere von Gott erfließende Freudenmomente, erst das Bewußtsein, daß jeder tägliche unser hieniediges Sein fristende Wassertropfen uns als Bote von Gottes Gnade zu der freudigen Begeisterung beseligender Gottesnähe hebt, erst das gewährt die Seligkeit jedes Atemzuges vor Gott. —

V. 35. ביום השמיני, nicht וביום wie bei allen vorangehenden Tagen; denn der achte Tag steht für sich allein als ein besonderes Fest רגל בפני עצמו (Sucka 47 a; — siehe zu 3. B. M. 23, 36). An diesem achten Tage, der uns aus der lauten öffentlichen Freude des Hüttenfestes und von dessen begeisterndem Hinausschauen auf die fernste Heilszukunft der Allmenschheit, zur stillen Sammlung vor Gott vor dem Wiedereintritt in die oft rauhe, noch unvollkommene Wirklichkeit der Gegenwart ladet, auf daß wir mit einem durch den ganzen Festcyklus bereicherten und gehobenen Bewußtsein an die Arbeit des Lebensgottesdienstes gehen, und den vor Gott in der Gemeinsamkeit mit allen

39. אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיהוָה בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם׃

39. Dieſe vollziehet ihr Gott an euren Zuſammenkunftsbeſtimmungszeiten, außer euren Gelobungen und euren Weihungen, euren Emporopfern und euren Huldigungsgaben, euren Gußopfern und euren Friedensopfern.

---

nationalen Genoſſen gewonnenen Sinn durch keine Prüfungen, die unſer harren mögen, uns entreißen laſſen mögen, an dieſem achten Tage erneuern wir zum Scheidegruß in Gottes Heiligtum nochmals das Bewußtſein unſerer einheitlichen Hörigkeit vor Gott und Zuſammenhörigkeit in Geſchick und Lebenswirken für ſein Geſetz, als einheitlicher Arbeiter auf dem Zukunftsacker ſeiner Menſchheit, als der einheitliche Wegweiſer an der Spitze ſeiner Völkerherde, als das in ſeinem Geſchicke Seine Führung offenbarende Bundesvolk, als פר אחד, איל אחד und שבעה כבשים, mit ewig ungeſchwächter Jugendfriſche und Ganzheit, בני שנה תמימם, das alle die Güter ſeiner Nahrung und ſeines Wohlſtandes und alle ſeine Lebensfreuden nur an dem Altare des göttlichen Geſetzes findet und weihet, מנחתם ונסכיהם וגו׳, und unverlockbare Feſtigkeit auf allen Höhen ſeines Berufes gelobt, ושעיר חטאת אחד.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die normale Opfergruppe, in welcher die ewige Idee des jüdiſchen Volkes in den Höhezeiten der Moadim zum Ausdruck gelangt: שני פרים איל אחד שבעה כבשים und ein שעיר חטאת, ſo ſind es in überraſchender Weiſe dieſelben Momente, in denen der fremde Seher, in den unmittelbar vorangehenden Kapiteln 23—25 Iſrael auf der Höhe ſeiner geſchichtlichen Weltſtellung erblickte.

Es war von der Baalsanhöhe aus nach der Stellung dieſes Volkes von Seiten ſeines materiellen Geſchickes zu der materielles Völkergeſchick beſtimmenden höchſten Naturgewalt gefragt, und die Antwort lautete, daß dieſes einzige Volk Naturgewalten nicht unterliege, daß eine andere Potenz ſich in ſeinem Weltgeſchicke offenbare, es iſt in ſeinem geſchichtlichen Gange: ſieben כבשים, mit dem unſichtbaren Einen im Bunde.

Und von dem „Felde der Seher" war dieſes Volk in ſeiner geiſtigen Größe und in der Gott huldigenden Pflichttreue ſeines ſozialen Lebens als das Gottesvolk unter den Völkern geſchaut. Als ſolches wandelt es als איל an der Spitze der Gottesherde auf Erden.

Und von dem Peorgipfel herab hatte er in jeder Hütte der Zelte Jaakobs ein von Gottes Geiſt geſäetes, von Gottes Geiſt getragenes und gepflegtes, als Gottesgarten zu Gott aufblühendes Familienleben erblickt, deſſen Verwirklichung jeden jüdiſchen Familienvater als einen wirkenden Diener in Gottes Haushalte auf Erden ſein und die ganze Nation als פרים, als פרים שנים erſcheinen läßt.

Dieſes ganze Segens- und Seligkeitsideal hat, wie derſelbe Seherblick es herausgefunden und ſo verhängnißvoll zu verwerten verſtanden, nur einen Feind zu fürchten, es iſt der Abfall von der ſittenreinen Höhe der Beſtimmung. Darum, wie auf das von ראש הפעור und von שרה צופים, von במות הבעל Geſchaute gleichwohl die שטים-Kataſtrophe folgte: ſo hat Iſrael ſtets zu ſeinen שבעה כבשים, ſeinem איל אחד und ſeinen פרים שנים, den שעיר חטאת אחד zu geſellen und ſich bei jedem Gedanken ſeiner idealen Größe an die eine Gefahr zu mahnen, die es auf der idealſten Höhe ſeiner Beſtimmung ſtets zu fürchten habe. —

V. 39. אלה תעשו וגו׳. Die bisher in dieſem und dem vorigen Kapitel angeordneten Opfer ſind diejenigen Opfer, mit welchen die Geſamtheit in den ſie zu Gott

ל 1. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכָל אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

Kap. 30. V. 1. Moſche ſagte Jisraels Söhnen erläuternd alles das, was Gott Moſche geboten hatte.

---

ladenden Moadim Gott nahet. Allein nicht nur die gleichfalls als Moedpflicht von den einzelnen zu bringenden עולות ראיה und שלמי חגיגה (ſiehe 2. B. M. Kap. 23, 15), ſondern auch die aus freiwilligen Gelobungen und Weihungen (3. B. M. Kap. 1, 2 f.) oder aus Ereigniſſen und Beziehungen des Privatlebens hervorgehenden Opfer, wie עולת יולדת u. ſ. w. können an den Moadim, עולת ראיה ושלמי חגיגה ſogar an יום טוב, נדרים ונדבות u. ſ. w. an חול המועד (Temura 14 b und Beza 19 a u. b) gebracht werden. Die Heiligung und Gott nahende Weihe des Privatlebens iſt keine Kürzung des im Moedgeiſte gehobenen Nationalbewußtſeins. Vielmehr ſoll die Neubelebung der nationalen Beziehungen zu Gott und ſeinem Geſetzesheiligtum auch dem Privatleben und ſeinen Beziehungen zu Gott zugute kommen, ja es ſollen die Moadim ganz eigentlich ihre weckende Kraft auch darin bewähren, daß ſie das Gewiſſen eines jeden zur Löſung noch unerfüllter Verpflichtungen wachrufen, ſo daß eine nach drei Moadim ungelöſt gebliebene Pflicht dem בל תאחר=Vorwurf pflichtvergeſſener Säumnis verfällt (ſiehe zu 3. B. M. 23, 37 u. 38).

Kap. 30. V. 1. ויאמר משה. Die Anordnung der Feſtopfer iſt das letzte Kapitel des eigentlichen Geſetzes. Ihm folgt nur noch פרשת נדרים, das Kapitel über Gelübde, deſſen Inhalt ja die freiwillige Geſetzgebung, d. i. die Sanktion und die Begrenzung ſolcher unſere Willensthätigkeit normierenden Beſtimmungen bildet, die nicht Gott, ſondern die wir uns ſelbſt feſtgeſtellt, ein Kapitel, deſſen Prinzipien ja die Baſis auch jener ſtatutariſchen Beſtimmungen und Gewohnheitsrechte, תקנות und מנהגים bilden, die, aus den Vereinbarungen und dem praktiſchen Geſamtleben der Gemeinde hervorgegangen, die Verwirklichung der göttlichen Geſetze nach Eigentümlichkeit lokaler Verhältniſſe regeln und ſicher ſtellen. Wir glauben daher, in dem ויאמר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ד' את משה einen auf die ganze Geſetzgebung zurückblickenden Schlußſatz zu erkennen. Es kommt, wenn wir nicht irren, ein Bericht darüber, daß Moſche ein gewordenes ſpezielles Geſetz dem Volke mitgeteilt, in dieſer Faſſung: ויאמר וגו' ככל וגו' nicht weiter vor. Charakteriſtiſch iſt ויאמר, das ja in der Regel Erläuterung eines bereits Bekannten bezeichnet, namentlich aber der Ausdruck: ככל, wodurch die Mitteilung über den bloßen Geſetzesausſpruch hinausgeht und auch das „Wie", die Modalitäten umfaßt, wie der Ausſpruch verſtanden und aufgefaßt werden will. Ein Ausdruck, der daher ſonſt nur in dem Bericht über die Ausführung eines Geſetzes vorkommt, ויעשו בני ישראל ככל אשר צוה ד' את משה כן עשו (Kap. 1, 54 und ſonſt häufig), wo es eben ſagen will, daß ſie nicht nur das Gebotene im allgemeinen, ſondern auch ſo, in allen Einzelheiten zur Erfüllung gebracht, wie es erfüllt ſein wollte. Wörtlich heißt daher der Satz: Moſes erläuterte Iſraels Söhnen das „Wie" alles deſſen, welches Gott Moſes geboten hatte. Es ſagt dies zum Schluſſe der ganzen bisherigen Geſetzgebung, daß dem Volke nicht nur die kurzgefaßten Sätze mitgeteilt worden, in welchen das Geſetz hier ſchriftlich vorliegt, ſondern, daß ihnen Moſes jedes Geſetz erläutert in der ganzen Modalität ſeines Inhalts zum Bewußtſein brachte. Nur noch einmal, ſo weit wir glauben, kommt dieſer Ausdruck: ככל bei Mitteilung des Geſetzes vor (5. B. M. 1, 4): ויהי וגו' דבר משה אל בני ישראל ככל אשר צוה ד' אתו אליהם, und auch dort bezieht er ſich offenbar auf die ganze Geſetzgebung, die Moſes vor ſeinem Tode nicht nur in kurzen Sätzen, ſondern mit dem ganzen „Wie" des Inhalts nochmals (דבר) zum Aus=

2. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־רָאשֵׁי הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה׃

2. Es sprach aber Mosche zu den Häuptern der Stämme der Söhne Israels. Dies ist das Wort, das Gott geboten:

---

spruch brachte. Es war bereits ברבור und באמירה, kurzgefaßt und ausführlich erläutert, dem Volke tradiert. Beides wurde jetzt „repetiert".

מטות.

V. 2. וידבר משה וגו׳. Dies war jedoch ein neuer Ausspruch. Er eröffnet das Gebiet der, wie wir es nannten, freiwilligen Gesetzgebung, und ist daher gleichsam als Anhang zur eigentlichen Gesetzgebung gegeben, deren Erfüllung und Ausführung im Grunde das Motiv zur Sanktion dieser freiwilligen Gesetzgebung bildet. Es soll damit dem einzelnen wie den Gesamtheiten und der Gesamtheit der Nation die Möglichkeit eröffnet werden, sich dauernde Normen für eine pflichtgetreue Ausführung des Gesetzes festzustellen. Nicht ohne Grund ist daher wohl dieses Gesetzkapitel ganz besonders an die נשיאים gerichtet, die bedeutsam ראשי המטות genannt werden. Wir haben bereits zu Kap. 1 erläutert, wie מטה den Stamm als „Zweig" des großen Ganzen begreift, innerhalb dessen die einheitliche Gesamtaufgabe nach seiner besonderen Eigentümlichkeit zur Verwirklichung kommen soll. Aufgabe der ראשי המטות war es, die aus den Eigentümlichkeiten eines jeden „Zweiges" hervorgehenden Sitten und Gewohnheiten, sowie die gemeinsamen Bestimmungen, Thätigkeiten und Bestrebungen, nach den eigentümlichen Besonderheiten eines jeden „Zweiges" in eine der Gesamtaufgabe förderliche Richtung zu leiten und darin zu erhalten. Das unumgängliche Mittel zu einer solchen Wirksamkeit, zu einer Gesamtheitsentwicklung, zu einem Gemeindeleben überhaupt, ist die Unverbrüchlichkeit selbstgefaßter Feststellungen, die Unverbrüchlichkeit des gelobenden Wortes, das לא יחל דברו, welches den Inhalt der folgenden Bestimmungen bildet. Gleichzeitig ist das heilsame Korrektiv solcher gelobenden Feststellungen, wie dies zum folgenden Verse zur Darstellung kommt, היתר נדרים, ebenfalls den ראשי המטות, gleichsam einem Familien- und Gewissensrate aus dem Volke anvertraut, und auch mit Hinblick hierauf das Gesetz über Gelobungen an die ראשי המטות zunächst gerichtet.

זה הדבר אשר צ׳ה ד׳: diese eine Verordnung einleitende Formel findet sich zunächst bei Anordnungen zu augenblicklicher Erfüllung, wie beim Manna (2. B. M. 16, 16 und 32), תרומת המשכן (daselbst 35, 4), מלואים (3. B. M. 8, 5 u. 9, 6). Auch die Bestimmung, daß eine Erbtochter nicht außer ihrem Stamme heiraten soll (Kap. 36, 6 bis 8) wird (Baba Bathra 120 a), dieser Formel gemäß, als nur für das damalige Geschlecht geltend begriffen. Nur פרשת שחוטי חוץ (3. B. M. 17, 2) ist, obgleich ausdrücklich für ewige Zeiten bestimmt, חקת עולם וגו׳ (V. 7), ebenfalls durch זה הדבר וגו׳ eingeleitet. Erwägen wir, daß eine zur augenblicklichen Erfüllung getroffene Anordnung sofort die ganze Energie der Fassungs- und Willenskraft beansprucht, so dürfte dieselbe Einleitungsformel für zeitlich unbeschränkte Verordnungen nur die Bedeutsamkeit und Wichtigkeit derselben bemerkbar machen. Auch unser Gesetz über Gelobungen, obgleich für alle Zeiten geltend, wie (Baba Bathra daselbst) durch גזרה שוה-Hinweisung auf שחוטי חוץ erläutert wird, erhält durch diese Einleitungsformel die ihr nach obigem zukommende Bedeutsamkeit. Durch diese Gleichstellung unseres נדרים-Kapitels mit dem שחוטי חוץ-Gesetze wird (ebendaselbst) die Anrede an ראשי המטות zu der Allgemeinheit von אהרן ובניו וכל ישראל wie bei שחוטי חוץ erweitert und die Handhabung des

3. אִישׁ כִּי־יִדֹּר נֶדֶר לַיהוָה אוֹ־הִשָּׁבַע שְׁבֻעָה לֶאְסֹר אִסָּר עַל־נַפְשׁוֹ לֹא יַחֵל דְּבָרוֹ כְּכָל־הַיֹּצֵא מִפִּיו יַעֲשֶׂה׃

3. Wenn ein Mann Gott ein Gelübde gelobt, oder indem er einen Eid schwört, seinem Willen eine Fessel zu binden, darf er sein Wort nicht kraftlos lassen; nach allem, was aus seinem Munde geäußert worden, hat er zu thun.

Gelobungskorrektivs jeden dreien urteilsfähigen Männern aus dem Volke, ג' הדיוטות, überwiesen, wenn sie auch sonst nicht zu den Gesetzeskundigen, מומחה, gehören, wie denn nach רמב"ם überhaupt für התרת נדרים der Begriff „מומחה", in dem Satze, daß dafür יחיד מומחה genüge, nicht in der Schärfe סמוך wie für Handhabung des übrigen Gesetzes zu verstehen sei und nicht רב מובהק bedeute, eine Eigentümlichkeit, die ר"ן zu Nedarim 87 b einfach aus dem Begriff ראשי המטות herleitet, der ja nicht richterliche Qualifikation in eminentem Sinne, אלהים, wie bei den übrigen Gesetzen involviere. Alle diese Bestimmungen harmonieren mit unserer Auffassung des נדרים-Kapitels, das, wie wir glauben, als Kapitel über die freiwillige Gesetzgebung und das Gewohnheitsrecht eine von der eigentlichen Gesetzgebung geschiedene und untergeordnete Stellung einnimmt. Es dürfte aber diese Gleichstellung der נדרים- und שחוטי חוץ-Kapitel, aus welcher (ebendaselbst) für letztere auch noch die Übertragung des Gelobungskorrektivs auch auf נדרי הקדש, יש שאלה בהקדש, resultiert, auf einem tieferen inneren Grunde beruhen. Spricht doch schon der Satz der Weisen: הנודר כאלו בנה במה והמקיימו כאלו מקריב עליו קרבן eine solche innere Verwandtschaft aus. Beide, נדר und במה streben die Sanktion eines willkürlichen subjektiven Beliebens außer und neben dem Gesetze an. Die Allgemeinheit, wie eine solche Sanktion in שחוטי חוץ und במה zum Ausdruck kommt, ist absolut verwerflich. Im נדרים-Gesetz erhält jener Subjektivismus nur einen beschränkten und bedingten Raum der Bethätigung (siehe Nedarim 22 a ר"ן daselbst).

V. 3. איש כי ידר נדר לד' וגו'. נדר (siehe 1. B. M. 28, 20). Wir kennen bis jetzt, außer dem besonderen Nasirgelübde, נדר nur als נדרי הקדש, als Weihung oder Gelobung eines Gegenstandes zum קרבן, קדשי מזבח, oder zum Tempeleigentum, קדשי בדק הבית, sei es mit der Formel: נדר, הרי עלי, oder: נדבה, הרי זו (3. B. M. 22, 21), und zwar wird in beiden Fällen, als נדבה sofort, als נדר im Momente der Erfüllung, der von der Gelobung betroffene Gegenstand allgemein zu jedem Profangebrauch ossur. Hier wird nun der Fall statuiert, daß jemand אסר אסר לד' נדר ידר על נפשו, daß jemand eine Gelobung ausspricht, wodurch ein Gegenstand nicht allgemein, sondern על נפשו, ihm, dem Gelobenden so ossur werde, als ob er von einem allgemeinen נדר הקדש betroffen worden wäre; ein Gegenstand soll ihm so ossur sein, wie ein קרבן, wie der מזבח u. s. w. Daher, wie wir glauben, der Satz (Nedarim 14 a): איש כי ידור נדר לד' עד שידור בדבר הנדור, es ist das hier besprochene Gelübde nur korrekt, wenn es den nach dem Gesetze einem durch Gelobung ossur werdenden Gegenstande — (z. B. קדשי בדק הבית oder קדשי מזבח) — innewohnenden Charakter einem anderen beliebigen Gegenstand zuspricht. Nicht aber בדבר האסור, wenn er z. B. gesagt hätte, es solle ihm ossur sein, wie דם, wie נבלה, da der Issur דם und נבלה kein aus einer Gelobung hervorgegangener Issur ist. Diese Fixierung eines Gegenstandes mit einem הקדש-artigen Charakter heißt: התפסה. Das eigentliche נדר ist daher nur ein sachliches Gelübde, indem es einem Gegenstande die Konsequenzen eines הקדש-Charakters zuspricht: אוסר חפצא על נפשיה. — או השבע שבועה, oder indem er die Gelobung als Eid ausspricht. Ein Gelobungseid ist immer persönlich, er bindet den Willen in Beziehung auf einen

Gegenstand oder eine Thätigkeit. Wir haben somit hier zwei Kategorien: נדר לאסר על נפשו und אסר על נפשו לאסור שבועה. Sagt jemand, Wein solle ihm wie קרבן sein, so hat er sich durch נדר den Weingenuß untersagt. Sagt jemand, er schwöre, daß er keinen Wein trinken werde, so hat er sich durch שבועה den Weingenuß untersagt. Dieser begriffliche Unterschied zwischen נדר und שבועה hat einige wichtige Konsequenzen: נדר kann sich nur auf einen konkreten Gegenstand, דבר יש בו ממש, beziehen, nicht aber auf ein Abstraktum, דבר שאין בו ממש, also nicht auf eine Thätigkeit, mag diese Thätigkeit als Substantiv oder Verbum ausgedrückt sein. Also nicht: Schlaf oder Schlafen, Gang oder Gehen, solle ihm קרבן sein. Dagegen kann man sich durch ein sachliches Gelübde indirekt die Erfüllung einer Mizwa unmöglich machen, z. B. die Sucka solle ihm קרבן sein. Denn die Pflicht ruht auf der Person und nicht auf der Sache. שבועה hingegen, wodurch zunächst die Persönlichkeit in ihrer Willensbestimmung getroffen wird, kann sich auch auf דבר שאין בו ממש beziehen, z. B. שבועה שלא יישן היום. Allein eine שבועה zur Verletzung einer Pflicht, z. B. שלא ישב בסוכה ist nichtig, denn der Wille ist hinsichtlich der Pflicht bereits gebunden, in Beziehung auf eine Mizwa ist die Persönlichkeit nicht frei. Daher die Sätze: חומר בשבועות מבנדרים ובנדרים מבשבועות חומר בנדרים שהנדרים חלין על המצוה כברשות מה שאין כן בשבועות וחומר בשבועות שהשבועות חלות על דבר שיש בו ממש ושאין בו ממש מה שאין כן בנדרים (Nedarim 13 b). חל על דבר שאין בו ממש נדר ist מדרבנן auch (הוספו׳ daselbst). Es haben sich ferner in der Volkssprache umlautende Ausdrücke, כנויים, für נדרים und שבועות gebildet, z. B. קונם für קרבן u. s. w., die in ihren Folgen ganz die Kraft von נדרים und שבועות haben: כל כנויי נדרים כנדרים וכו׳, und ebenso braucht die Gelobungsformel nicht vollständig ausgesprochen zu sein, auch wenn sie nur dem Sinne nach angedeutet ist, יד, so daß das Aussprechen gleichsam eine Handhabe der Gelobung bildet, ist es ein bindendes Gelübde: ידות נדרים כנדרים (Nedarim 2 b). Ebenso ist überhaupt die Beifügung einer התפסה unwesentlich; דבר זה אסור עלי ist ein vollkommenes נדר (ר״ן zu Nedarim 2 a). Endlich nur bei an sich gleichgültigen Dingen bedarf es des ausdrücklichen נדר- oder שבועה-Ausdrucks. Zu Mizwazwecken ist der einfache Vorsatzausspruch bindend (Nedarim 8 a ר״ן und ראש daselbst). Ist doch auch das älteste נדר, עשר אעשרנו לך (1. B. M. 28, 20), nicht ein korrekter נדר-Ausdruck, sondern נדר בלשון שבועה (siehe auch ״ר 206, 5). Ja, selbst wenn ein solcher Gelobungsvorsatz gar nicht in Worten ausgedrückt, sondern nur durch Übung bethätigt worden, erhält er bindende Kraft (daselbst 214, 1).

לאסר אסר. אסר, sonst nur ein konkretes Binden und Fesseln, ist hier auf das Binden des Willens durch ein gelobendes oder schwörendes Wort übertragen. לא יחל, דברו wie חלל Hifil von יחל ולא אחל את שם קדשי עוד (Ezech. 39, 7). Es dürfte zwischen Piel חִלֵּל und Hifil הֵחֵל ein Unterschied sein. חִלֵּל hieße der Heiligkeit eines Gegenstandes zuwiderhandeln, der Gegenstand bleibt in seiner Heiligkeit, allein man behandelt ihn, als wäre er unheilig; so חלל שבת, חלל את השם, חלל ברית u. s. w. הֵחֵל, Hifil, heißt aber: etwas in dem חולין-Zustande lassen, es nicht zur Heiligkeit gelangen lassen. So ja das aus Ezechiel zitierte: ולא אחל את שם קדשי עוד. Es heißt dies ja nicht: ich will meinen heiligen Namen nicht mehr entweihen, sondern: ich will ihn ferner nicht in der Entweihung lassen, in welche er durch Israels Verirrung und sein verdientes Geschick geraten. לא יחלל דברו würde daher heißen: er soll sein Wort nicht brechen, der Heiligkeit seines Wortes nicht zuwider handeln. לא יחל דברו heißt aber: er soll sein Wort nicht folgelos, nicht חולין lassen. Es bindet ihn. Schon dieser Ausdruck deutet auf die Möglichkeit hin, daß das Wort, obgleich er es gesprochen, folgelos sein könne, und wenn nun die Halacha hinzutritt und den Pronominalbegriff betonen lehrt: הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלין לו (so ist die Lesart Berachot 32 a), er darf sein

4. Eine Frau aber, wenn sie Gott ein Gelübde gelobt, und im Hause ihres Vaters in ihrer Jugend eine Fessel bindet,

4. וְאִשָּׁה כִּי־תִדֹּר נֶדֶר לַיהוָה וְאָסְרָה אִסָּר בְּבֵית אָבִיהָ בִּנְעֻרֶיהָ׃

Wort nicht folgelos sein lassen, aber andere können ihm dessen Folgelosigkeit ermitteln, so ist in dem Ausdruck selbst der Begriff der hier von der Halacha gelehrten Korrektivthätigkeit des חכם in betreff der התרה נדרים präzisiert: חכם עוקר נדר מעיקרו. Es stellt die Untersuchung heraus, daß das gelobenbe Wort von vornherein folgelos gewesen. Das Ergebnis läßt das Wort in seiner חולין-Schwäche. So lange er aber sein gelobendes Wort einer solchen Untersuchung nicht unterworfen, oder diese nicht zu einem solchen Ergebnis geführt, לא יחל דברו, darf er sein Wort nicht חולין, nicht kraftlos lassen, vielmehr ככל היוצא מפיו יעשה.

Dies Korrektiv der Gelobungen, auf welches bereits das ראשי המטות des V. 2, denen dessen Handhabung, wie bemerkt, überwiesen ist, hinblickt, ist im Texte nur durch eine leise Nuance angedeutet, um — wie רמב"ן im Kommentar bemerkt, — nicht durch das jedermann zugängliche schriftliche Gesetzeswort einer mißbräuchlichen Gleichgültigkeit gegen die Heiligkeit von Gelobungen Vorschub zu leisten. Es gehört zu den ganz oder doch fast ganz der Tradition vorbehaltenen Institutionen, die nach dem Ausdruck Chagiga 10 a פורחין באויר ohne alle Stütze im Buchstaben der Schrift ausschließlich von mündlicher Überlieferung getragen sind, oder doch כהררים התלויים בשערה in Verhältnis zu ihrem Umfange und ihrer Bedeutung nur eine haarfeine Andeutung in der Schrift erhalten haben, שהן מקרא מועט והלכות מרובות, während anderen Gesetzinstitutionen eine ausführlichere Fixierung im schriftlichen Worte geworden ist, und gleichwohl הן הן גופי תורה, sind die einen wie die anderen gleich wesentliche Teile des Gesetzes. Das hier den ראשי המטות anvertraute Korrektiv der נדרים besteht darin, daß der Gelobende sein Gelübde in der Weise bereut, daß es ihm leid ist, überhaupt das Gelübde gethan zu haben und bei richtiger Überlegung er es durchaus nicht gethan hätte (חרטה מעיקרא), oder Umstände eingetreten, die unter gewöhnlichen Verhältnissen vorauszusehen waren und deren Voraussicht ihn vom Geloben zurückgehalten hätte (פתח, aber אין פותחין בנולד), daß er dann sein Gelübde einer Untersuchung Kompetenter unterwirft und sie um Entscheidung fragt (שאלה), und diese dann nach Befund die Auflösung des Gelübdes, als von vornherein aus Unbesonnenheit geschehen, aussprechen (מותר לך). Es unterliegt jedoch die Auflösbarkeit eines Gelübdes vielen gesetzlichen Bedingungen, die genau erwogen sein wollen, und ein durch Verschweigung eines wesentlichen Momentes ermittelter Lösungsausspruch wäre kraft- und folgelose Selbsttäuschung; denn nicht eine Macht zu binden und zu lösen ist in die Hand eines jüdischen חכם gelegt, sondern nur die Fähigkeit und die Pflicht untersuchender Erkenntnis.

V. 4. ואשה וגו׳. Der gelobende Vorsatz eines Mannes ist für ihn von vornherein bindend. Nur seiner nationalen Genossenschaft und deren Vertretern kann er — ja, wie zu 5. B. M. Kap. 23, 22 f. zu entwickeln kommt, soll er (Nedarim 57 a) — sein Gelübde zur einsichtigen und umsichtigen Prüfung und Entscheidung vorlegen. Ist ja der Mann ein selbständiger Schöpfer seiner Lebensstellung, und wenn durch ein bindendes, der Lösung unfähiges Gelübde seine Lebensrichtung ein normal nicht gegebenes, sie zu einer Besonderheit gestaltendes Element in sich aufgenommen, so liegts ja an ihm, diese Besonderheit bei Gestaltung seiner Lebensverhältnisse maßgebend sein zu lassen. Nicht so das Weib. Die sittliche Größe der weiblichen Lebensbestimmung selbst fordert ein Eingehen und Aufgehen in die von einem andern geschaffene Lebensstellung. Es schafft sich das Weib nicht selbst ein Haus. Es tritt in die von dem Manne zu schaffende

5. וְשָׁמַע אָבִיהָ אֶת־נִדְרָהּ וֶאֱסָרָהּ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ אָבִיהָ וְקָמוּ כָּל־נְדָרֶיהָ וְכָל־אִסָּר אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקוּם׃

5. der Vater hört ihr Gelübde und ihre Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, und es schweigt ihr Vater: so haben alle ihre Gelübde Bestand, und jede Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, soll Bestand haben.

6. וְאִם־הֲנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל־נְדָרֶיהָ וֶאֱסָרֶיהָ אֲשֶׁר־

6. Wenn aber ihr Vater an dem Tage, da er es hörte, sie gehindert hat, so soll nichts an ihren Gelübden und

---

Häuslichkeit ein und waltet darin als die beglückende Pflegerin alles Gegebenen im Geiste der Sittenheiligkeit und der Gott zugewandten Gesinnung. Mehr noch als der Mann hat das Weib sich vor bindenden abnormen Lebensrichtungen zu hüten, sie können sich dauernd der Erfüllung seiner Bestimmung in den Weg stellen, und dürften sich von diesem Gesichtspunkte aus die fürsorgenden Anordnungen begreifen, mit denen das Gotteswort das gelobende Weib vor den Konsequenzen des eigenen Wortes sichergestellt, und dem Vater dem Gelübde einer unter seiner Obhut stehenden jugendlichen Tochter gegenüber, dem Vater und dem Verlobten dem Gelübde einer verlobten Tochter, dem Manne dem Gelübde seiner Frau gegenüber ein beschränktes Veto erteilt.

בנעריה. Auf tiefem psychologischen Grunde dürfte die im Gebiete des göttlichen Gesetzes einzige Bestimmung beruhen, nach welcher für gelobende Vorsätze die Zeit der Reife früher beginnt, als für alle anderen Äußerungen des gesetzlichen Lebens. In jeder anderen Beziehung beginnt die gesetzliche Zurechnungsfähigkeit für das männliche Geschlecht mit zurückgelegtem dreizehnten Jahre, für das weibliche Geschlecht, welchem das heilige Wort eine frühere Verstandesreife zuerkennt, mit zurückgelegtem zwölftem Jahre, beides bei übrigens erlangter Pubertät. Allein die bindende Kraft von Gelobungen beginnt schon um ein Jahr früher, im dreizehnten Jahre für Knaben, im zwölften Jahre für Mädchen, wenn sie das volle Bewußtsein haben, daß sie mit dem Gelübde Gott einen gelobenden Vorsatz angelobt, יודעין לשם מי נדרו (Nidda 45 b). Diese bei vorhandener Erkenntnisreife um ein Jahr früher als die sonst gesetzliche Mündigkeit eintretende Gelobungsreife, עונת נדרים, wird unter die Formel מיפלא סמוך לאיש gefaßt und wird in solchem Ernste als דאוריתא begriffen, daß nach einer allerdings nicht rezipierten Auffassung für einen מופלא סמוך לאיש selbst מלקות bei Übertretung seiner Gelobungen eintreten würde (daselbst 46 a). Erwägen wir, wie in den Jahren, in welchen der Knabe zum Jüngling, das Mädchen zur Jungfrau reift, oft ein stiller nur Gott bewußter Gelobungsvorsatz für das ganze Leben entscheidend wird, und der reiche Lebensinhalt eines edlen Mannes, einer edlen Frau, oft nur als Fruchtsegen eines als Knabe, als Mädchen Gott gelobten Vorsatzes reift: so begreift sich der liebende Ernst, mit welchem Gott Gelobungsvorsätze ihm zureifender Knaben und Mädchen entgegennimmt. —

Es statuiert nun das Gesetz: בבית אביה בנעריה, und ebenso am Schlusse dieses Gesetzkapitels (V. 17): בנעריה בית אביה, daß sie während ihres נעורים-Alters, also bis nach zurückgelegten sechs Monaten nach erlangter Pubertät, wo sie vom נערה- zum בוגרת-Charakter übergeht (siehe 2. B. M. 21, 7) בית אביה der Obhut des Vaters hinsichtlich ihrer Gelobungen angehört (Ketuboth 46 b und 47 a).

VV. 5 u. 6. ואם הניא וגו׳ ושמע וגו׳. An dem Tage, an welchem der Vater von der Gelobung einer seiner Obhut noch unterstehenden Tochter Kunde erhält, kann er durch Einsprache, הפרה, den Fortbestand des Gelübdes aufheben. Läßt er aber den

אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם וַיהוָה יִסְלַח־לָהּ כִּי־הֵנִיא אָבִיהָ אֹתָהּ׃

an ihren Fesseln, die sie ihrem Willen gebunden, Bestand haben. Gott wird ihr verzeihen; denn ihr Vater hat sie gehindert.

7. וְאִם־הָיוֹ תִהְיֶה לְאִישׁ וּנְדָרֶיהָ עָלֶיהָ אוֹ מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ׃

7. Und wenn sie einem Manne wird und hat ihr Gelübde auf sich oder einen Ausspruch ihrer Lippen, den sie ihrem Willen gebunden,

---

Tag schweigend vorübergehen, so ist eine spätere Einsprache unwirksam, und zwar gilt hierfür nur die Dauer des natürlichen mit Sonnenuntergang zu Ende gehenden Tages (Nedarim 76 b). — הניא von נוא der Wurzel von נא (siehe 2. B. M. S. 105), ist die spezifische Bezeichnung für הפרה, für die Wirkung der Einsprache des Vaters und des Mannes. Es ist dies הניא eine Unterbrechung, eine Hinderung des Fortbestandes — מיגז גייז — zum Unterschiede der התרה des חכם, welche den ganzen Bestand des Gelübdes von Anfang an aufhebt, עוקר נדר מעיקרו (Nasir 21 b und 22 a).

כל נדריה וגו׳. Wie zu Verse 14 und 17 bemerkt, beschränkt sich das dem Ehemanne bei Gelobungen seiner Frau eingeräumte Veto auf דברים und נדרי עינוי נפש, auf körperliches Wohlbefinden gefährdende oder die gegenseitigen Beziehungen des Gattenlebens schmälernde Gelobungen. Nach der durchaus allgemeinsten Auffassung ist auch das väterliche Veto auf dieselbe Weise beschränkt, wie dies auch im ספרי ausdrücklich gelehrt wird. Nur רמב״ם (הל׳ נדרים 12, 1) erkennt dem Vater ein unbeschränktes Veto zu und hat bereits selbst in einem vom מגדל עז (daselbst) mitgeteilten Schreiben an die חכמי לינל seine Auffassung gegen die insbesondere aus dem ספרי erhobenen Einwürfe zu verteidigen sich bemüht. Seine Verteidigungsgründe basieren außer dem unbeschränkten Wortlaute unseres Textes, vorzüglich darauf, daß die נדרי עינוי נפש, insbesondere aber die דברים שבינו לבינה, die doch bei dem Verhältnis einer Tochter zum Vater ganz andere als bei dem Verhältnis der Ehegattin zum Manne sein müßten, gar nicht hinsichtlich des Vaters im Talmud besonders behandelt werden. Dürften wir jedoch unsere zu V. 4 geäußerte Meinung für richtig anerkennen, daß selbst das dem Vater eingeräumte Veto nur aus Rücksicht auf die einstige Bestimmung der Tochter für ein Eheleben fließe, so könnten vielleicht damit diese gegen die allgemeine Auffassung geltend gemachten Schwierigkeiten von selbst sich lösen. Die דברים שבינו לבינה, gegen welche der Vater Einsprache thun kann, wären dann vielleicht in der That nur solche, die voraussichtlich ein friedliches und inniges Eheleben stören könnten, und die דברים שבינו לבינה für das Veto des Vaters wären in der That identisch mit denen des Mannes. Nicht ganz unerheblich dürfte auch dafür sprechen, daß bei dem rückblickenden Schlußsatze (V. 17) das בין איש לאשתו בין אב לבתו voransteht und sich ihm nur fast wie eine Konsequenz anschließt. Ist es doch auch schließlich dieser Satz אלה החקים וגו׳ בין איש לאשתו בין אב לבתו, auf welchem im ספרי die Gleichstellung des Gelobungsvetos des Vaters mit dem des Mannes basiert: מקיש את האב לבעל מה הבעל אינו מפר אלא נדרים שבינו לבינה ונדרים שיש בהם עינוי נפש אף האב אינו מפר אלא נדרים שבינו לבינה ונדרים שיש בהן עינוי נפש.

V. 7. ואם היה תהיה לאיש וגו׳. Erst V. 11 ואם בית אישה נדרה spricht von נשואה, von dem Verhältnis der Frau nach ihrer Verheiratung, wenn sie bereits in das Haus des Mannes übergegangen ist. ואם היה תהיה לאיש bezeichnet daher nur die persönliche Aneignung, קידושין, und handelt von dem Verhältnis einer נערה המאורסה,

8. וְשָׁמַע אִישָׁהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ וְהֶחֱרִישׁ לָהּ וְקָמוּ נְדָרֶיהָ וְאִסָּרָהּ אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקֻמוּ׃

8. und es hört es ihr Mann am Tage, da er es hört, und schweigt ihr, so haben ihre Gelübde Bestand, und ihre Fesseln, die sie ihrem Willen gebunden, sollen Bestand haben.

9. וְאִם בְּיוֹם שָׁמְעַ אִישָׁהּ יָנִיא אוֹתָהּ וְהֵפֵר אֶת־נִדְרָהּ אֲשֶׁר עָלֶיהָ וְאֶת מִבְטָא שְׂפָתֶיהָ אֲשֶׁר אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ וַיהוָה יִסְלַח־לָהּ׃

9. Wenn aber am Tage, da ihr Mann es hört, er sie hindert, so stört er ihr Gelübde, das sie auf sich hat, und den Ausspruch ihrer Lippen, den sie ihrem Willen gebunden, und Gott wird ihr verzeihen.

10. וְנֵדֶר אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה כֹּל אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקוּם עָלֶיהָ׃

10. Das Gelübde einer Witwe und einer Geschiedenen, alles was sie ihrem Willen gebunden, hat Bestand auf ihr.

---

die sich noch בבית אביה befindet und als נערה noch der Gelobungshut des Vaters angehört. Für eine solche statuiert das Gesetz, daß נדריה מפירין אביה ובעלה, daß Vater und Verlobter nur in Gemeinschaft ihr Gelübde hindernde Einsprache thun können, und zwar steht dem ארוס das Veto zu und ist das Veto des Vaters auch an seine Einsprache gebunden, selbst נדריה עליה, selbst hinsichtlich der Gelübde, die sie schon vor den אירוסין gelobt, ohne daß vor den אירוסין der Vater sie vernommen und Einsprache gethan, während dem Ehemann die Einsprache nur hinsichtlich während der Ehe gethaner Gelübde zusteht, אין הבעל מפר בקודמין (Nedarim 66 b u. 67 a). — ואם היה תהיה selbst bei wiederholten אירוסין, wenn der erste ארוס gestorben. War sie beim Tode des ארוס noch נערה, so tritt sie wieder ganz unter die Gelobungsobhut des Vaters zurück, מת הארוס נתרוקנה רשות לאב (daselbst 70 a), verlobt sie sich wieder als נערה, so teilt der Vater wieder sein Einspruchsrecht mit dem zweiten ארוס (daselbst 17 a). Stirbt aber der Vater während des אירוסין-Standes, so steht dem ארוס allein keine Einsprache zu (daselbst 70 b) מת האב לא נתרוקנה רשות לבעל.

V. 8. ושמע־אישה. Nach der rezipierten Halacha (daselbst 73 a) kann sowohl der Mann als der Vater, ohne selbst ein spezielles Gelübde gehört zu haben, allgemein gegen den Bestand etwa der Tochter und der Verlobten obliegender Gelübde Einsprache thun, und war es daher דרך ת"ח עד שלא היתה בתו יוצאת מאצלו אומר לה כל נדרים שנדרת בתוך ביתי הרי הן מופרין וכן הבעל עד שלא תכנס לרשותו אומר לה כל נדרים שנדרת עד שלא תכנסי לרשותי הרי הן מופרין שמשתכנס לרשותו אינו יכול להפר (daselbst 72 b). — וקמו וגו׳ und könnte dann der Vater einseitig nicht mit Erfolg Einsprache thun.

V. 9. ואם ביום וגו׳, wohl aber wird die Geltung des Gelübdes gestört, wenn zu der Einsprache des Vaters dann auch die Einsprache des ארוס hinzukommt.

V. 10. Vers 7 hat durch die wiederholte היה bereits den Fall besprochen, wenn sie wiederholt eine ארוסה geworden, also daß ihre ersten אירוסין durch den Tod oder מקיש קודמי היה שניה לקודמי גירושין gelöst worden, und war da nach Nedarim 70 b היה ראשונה das töchterliche Verhältnis vor der zweiten Verlobung dem töchterlichen Verhältnis vor der ersten Verlobung gleichgestellt, מה קודמי היה ראשונה אב מיפר לחודיה אף קודמי היה שניה אב מיפר, auch nach aufgehobenen אירוסין steht das Einspruchsrecht vollkommen wieder dem Vater zu, wie ursprünglich vor den אירוסין.

11. וְאִם־בֵּית אִישָׁהּ נָדָרָה אוֹ־
אָסָרָה אִסָּר עַל־נַפְשָׁהּ בִּשְׁבֻעָה׃

11. Wenn sie aber ein Gelübde im Hause ihres Mannes gethan, oder ihrem Willen eine Fessel eidlich gebunden hat,

12. וְשָׁמַע אִישָׁהּ וְהֶחֱרִשׁ לָהּ לֹא
הֵנִיא אֹתָהּ וְקָמוּ כָּל־נְדָרֶיהָ וְכָל־
אִסָּר אֲשֶׁר־אָסְרָה עַל־נַפְשָׁהּ יָקוּם׃

12. und es hat ihr Mann es gehört und hat ihr geschwiegen, hat sie nicht gehindert: so haben alle ihre Gelübde Bestand, und jegliche Fessel, die sie ihrem Willen gebunden, soll Bestand haben.

13. וְאִם־הָפֵר יָפֵר אֹתָם ו אִישָׁהּ
בְּיוֹם שָׁמְעוֹ כָּל־מוֹצָא שִׂפְתֵי נִדְרֶיהָ
וְאִסַּר נַפְשָׁהּ לֹא יָקוּם אִישָׁהּ הֲפֵרָם
וַיהוָה יִסְלַח־לָהּ׃

13. Wenn aber ihr Mann sie stört am Tage, da er sie hört, so soll jede Äußerung ihrer Lippen in Beziehung auf ihre Gelübde und ihre Willensfesselung keinen Bestand haben. Ihr Mann hat sie gestört und Gott wird ihr verzeihen.

14. כָּל־נֵדֶר וְכָל־שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת
נָפֶשׁ אִישָׁהּ יְקִימֶנּוּ וְאִישָׁהּ יְפֵרֶנּוּ׃

14. Jedes Gelübde und jeden fesselnden Eid zur Selbstverkümmerung kann ihr Mann bestehen lassen und ihr Mann kann es stören.

היה תהיה die beiden Verlobungen und die Übergänge zu ihnen sind gleich. Damit ist denn gegeben, daß אלמנה oder גרושה מן האירוסין, so lange sie נערה ist, wieder unter der Gelobungshut des Vaters steht und unser Vers kann nur von אלמנה וגרושה מן הנשואין reden. Sobald sie als נשואה in des Mannes Haus überging, war sie für immer aus dem Hause des Vaters ausgetreten, und selbst wenn die Ehe durch Tod oder Scheidung gelöst worden, tritt sie selbst in den נערה-Jahren nicht wieder in die alte Stellung hinsichtlich der Gelübde zum Vater zurück, und was sie in solchem אלמנה- oder גרושה-Stand gelobt, das יקום עליה, das kann weder der Vater in der Gegenwart, noch der Mann bei einer einstigen Wiederverheiratung durch Einsprache aufheben; denn, wie bereits zu V. 7 bemerkt, אין הבעל מפר בקודמין. Nur, wie es V. 11 heißt: אם בית אישה נדרה, nur gegen die während der Ehe gethanen Gelübde gilt die Einsprache des Mannes.

V. 11. ואם בית אישה נדרה siehe zu V. 10.

V. 13. וד' יסלח לה selbst, wenn sie, ohne die הפרה des Mannes erfahren zu haben, gegen ihre Gelübde gehandelt (Nasir 23 a), durch die הפרה des Mannes ist die Geltung des Gelübdes entweder für immer oder doch für die Zeit ihrer Ehe mit ihm objektiv aufgehoben (siehe zu V. 14).

V. 14. כל נדר וגו'. Die Einsprachbefugnis des Mannes wird hier auf נדרי עינוי נפש, auf solche Gelübde beschränkt, die eine Vernachlässigung der Gesundheitspflege oder eine Gemüts- und Lebensgenußverkümmerung einschließen. Dazu kommen noch nach der an das בין איש לאשתו des V. 17 sich knüpfenden Halacha: דברים שבינו לבינה, Gelübde, die die Beziehungen der Gatten zu einander beeinträchtigen. Die ersteren sind mit der הפרה des Mannes für immer aufgehoben, die letzteren nur für die Ehe mit diesem Manne (Nedarim 79 b).

15. וְאִם הַחֲרֵשׁ יַחֲרִישׁ לָהּ אִישָׁהּ מִיּוֹם אֶל־יוֹם וְהֵקִים אֶת־כָּל־נִדְרֶיהָ אוֹ אֶת־כָּל־אֲסָרֶיהָ אֲשֶׁר עָלֶיהָ הֵקִים אֹתָם כִּי־הֶחֱרִשׁ לָהּ בְּיוֹם שָׁמְעוֹ׃

15. Sobald aber ihr Mann ihr schweigt von einem Tage zum andern Tage, so hat er allen ihren Gelübden oder allen ihren Fesseln, die sie auf sich hat, Bestand gegeben; er hat ihnen Bestand gegeben, weil er ihr am Tage, da er es hörte, geschwiegen.

16. וְאִם־הָפֵר יָפֵר אֹתָם אַחֲרֵי שָׁמְעוֹ וְנָשָׂא אֶת־עֲוֹנָהּ׃

16. Stört er sie dann, nachdem er sie gehört hatte, so trägt er ihre Sünde.

17. אֵלֶּה הַחֻקִּים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה בֵּין אִישׁ לְאִשְׁתּוֹ בֵּין־אָב לְבִתּוֹ בִּנְעֻרֶיהָ בֵּית אָבִיהָ׃ פ

17. Dies sind die Gesetze, die Gott Mosche geboten hat, zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Tochter in ihrer Jugend im Hause ihres Vaters.

V. 15. ואם החרש יחריש לה, selbst בשותק על מנת למיקט (Nedarim 79 a), selbst wenn er nicht in der Absicht geschwiegen, das Gelübde aufrecht zu halten, sondern nur, um die Frau eine Zeit lang in der Schwebe zu lassen und dann Einsprache zu thun, ist mit Sonnenuntergang und Ende des Tages, an welchem er von dem Gelübde gehört, die Einsprache nicht weiter möglich. Ein Schweigen in zustimmender Absicht giebt dem Gelübde sofort Bestand und kann selbst an demselben Tage keine Einsprache mehr geschehen קיים בלבו קיים (daselbst).

V. 16. ואם הפר, wenn er nach schweigender oder ausdrücklicher Zustimmung sie dennoch zum Brechen des Gelübdes bringt, trägt er ihre Schuld.

V. 17. בין איש לאשתו (siehe zu Verse 14 und 6). בנעוריה בית אביה, so lange sie als נערה dem Hause des Vaters angehört, also bis sie durch נשואין in das Haus des Mannes übergegangen.

Siehe ferner über נדרים zu 5. B. M. 23, 22.

Erwägen wir, daß dieser rückblickende Schlußsatz אלה החקים וגו׳ nur die in diesem Gesetzesabschnitt geregelten Beziehungen der Tochter und Frau zu Vater und Mann hervorhebt, das in V. 3 gegebene Gesetz über die Heiligkeit von Gelobungen überhaupt unerwähnt bleibt, so scheint in der That die Regelung dieser Beziehungen der Töchter und Frauen den eigentlichen Inhalt dieses Abschnittes zu bilden, welchem der allgemeine Ausspruch über die Verbindlichkeit der Gelübde nur einleitend, und zwar gegensätzlich, vorangeht: seine eigenen Gelübde kann ein Mann nicht lösen, für ihn liegt diese Befugnis in Händen seiner nationalen Genossen —; allein seiner Tochter und Frau gegenüber hat er eine beschränkte Befugnis der Einsprache. Aus diesem Gesichtspunkte dürfte sich denn dieses נדרים-Kapitel dem Kapitel 27 gegebenen Gesetze über das Erbrecht der Töchter, ergänzend und vielleicht motivierend, anschließen. Es ist die Bestimmung des Weibes, in das Haus eines Mannes als bedeutungsvoll integrierender Faktor aufzugehen, die ganze Erziehung im Vaterhause ist Vorbereitung dazu. Es ist aber nicht seine Bestimmung, selbständig ein Haus zu gründen. Daraus geht ebensowohl die Abhängigkeit ihrer עינוי נפש- und דברים שבינו לבינה-Gelübde von der Zustimmung des Mannes und Vaters hervor, wie wir dies zu Verse 4—6 angedeutet, als darin auch die Bestimmung ihr Motiv finden möchte, daß normal das Erbgut vom Vater nicht auf die Tochter übergeht.

לא שני. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

2. נְקֹם נִקְמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הַמִּדְיָנִים אַחַר תֵּאָסֵף אֶל־עַמֶּיךָ:

3. וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־הָעָם לֵאמֹר הֶחָלְצוּ מֵאִתְּכֶם אֲנָשִׁים לַצָּבָא וְיִהְיוּ עַל־מִדְיָן לָתֵת נִקְמַת־יְהוָה בְּמִדְיָן:

Kap. 31. V. 1. Gott sprach zu Moſche:

2. Vollbringe die rächende Aufrichtung der Söhne Jisraels von den Midjaniten; dann ſollſt du zu deinen Völkern eingeſammelt werden.

3. Da ſprach Moſche zum Volke: Ziehet aus in Auswahl aus eurer Mitte Männer zum Heere, ſie ſeien über Midjan Gottes Vergeltung an Midjan zu bringen.

Kap. 31. V. 1. Bereits oben (Kap. 25, 16) war ausgeſprochen, daß die Brechung der midjanitiſchen Macht eine Notwendigkeit für die Sicherſtellung der ſittlichen und geiſtigen Integrität des jüdiſchen Volkes bilde, weil die Midjaniten fortfuhren, ihre Verführungskünſte an Iſrael zu verſuchen. Hier wird nun der Auftrag zur Ausführung des gegen die Midjaniten zu führenden Schlages.

V. 2. נקם נקמת וגו׳: Moſes, der dem Volke das auf Keuſchheit und Gottestreue gebaute Gottesgeſetz zu überbringen gehabt hatte, ſoll nun auch vor ſeinem Scheiden den zur Sicherſtellung dieſer zwei Grundſäulen ſeiner Sendung, zum Schutze ſeines Volkes vor ג״ע und ע״ז notwendigen Schlag gegen die Midjaniten ausführen. נקם וגו׳. Wir haben ſchon 1. B. M. 4, 15, auf die Verwandtſchaft von נקם mit קום hingewieſen. (Vergl. פוץ נפץ, סוג נסג, זור נור, זול נול, הום נהם, רוח נדח, אוץ נאץ und a.) Es iſt die Wiederaufrichtung eines mit Füßen getretenen Rechts oder einer zu Boden geworfenen Perſönlichkeit. Der נוקם identifiziert ſich mit dem aufzurichtenden Objekt. Daraus wohl die reflexive Form נקם. Dies erklärt auch die Konſtruktion mit מ, נקם נקמת בני ישראל מאת המדינים. Der Zweck iſt nicht Wiedervergeltung, das Niederwerfen des Feindes; es wäre dies die Konſtruktion mit ב. Zweck iſt die Wiederaufrichtung Iſraels von den Midjanitern, ſeine geiſtige und ſittliche Befreiung aus der Macht ihrer Künſte.

V. 3. וידבר וגו׳ אל העם לאמר, nicht zu den Führern; aus der Mitte des Volkes ſelbſt heraus ſoll dieſer Akt der Vindizierung ſeiner geiſtigen und ſittlichen Integrität geſchehen. Indem der Heereszug Midjan und nicht Moab galt, die die materielle Schwächung, nicht aber die geiſtige und ſittliche Tötung Iſraels beabſichtigten, mußte das geiſtige und ſittliche Motiv dieſes Heereszuges dem Volke mit doppelter Bedeutſamkeit ins Bewußtſein treten. Nicht wer Iſraels materiellen Untergang, wer ſeinen geiſtigen und ſittlichen Tod herbeiführt, iſt ſein eigentlicher Feind, — חלץ, החלצו: etwas aus ſeiner bisherigen Verbindung herauslöſen, ſo: Steine aus der Mauer (3. B. M. 14, 43), einen an den Fuß feſt gebundenen Schuh nach Auflöſung des Bandes ausziehen (5. B. M. 25, 9). Daher ſo häufig: jemanden aus einer Gefahr, aus einer Enge herausziehen, retten, freimachen. חֲלוּץ beim Heere: der „Detachierte“, aus der Mitte der Truppen vorausgeſchickte Vortrab (Joſua 6, 7 f.). Daher חלוצי צבא: die aus der Mitte des Volkes zum Heeresdienſt Entſendeten. Die Heerespflicht liegt auf allen. Sie entſenden einen Teil aus ihrer Mitte, dieſe Pflicht für das allgemeine zu löſen. Daher hier die eigentümliche Konſtruktion: החלצו מאתכם; in החלצו iſt die Geſamtheit das Objekt, durch מאתכם wird dies auf eine Auswahl beſchränkt. החלצו allein ſtellte die Forderung an alle, ſich von allen ſie zurückhaltenden häuslichen Banden los

4. אֶלֶף לַמַּטֶּה אֶלֶף לַמַּטֶּה לְכֹל
מַטּוֹת יִשְׂרָאֵל תִּשְׁלְחוּ לַצָּבָא׃
5. וַיִּמָּסְרוּ מֵאַלְפֵי יִשְׂרָאֵל אֶלֶף
לַמַּטֶּה שְׁנֵים־עָשָׂר אֶלֶף חֲלוּצֵי צָבָא׃
6. וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה אֶלֶף לַמַּטֶּה
לַצָּבָא אֹתָם וְאֶת־פִּינְחָס בֶּן־אֶלְעָזָר
הַכֹּהֵן לַצָּבָא וּכְלֵי הַקֹּדֶשׁ וַחֲצֹצְרוֹת
הַתְּרוּעָה בְּיָדוֹ׃
7. וַיִּצְבְּאוּ עַל־מִדְיָן כַּאֲשֶׁר צִוָּה
יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה וַיַּהַרְגוּ כָּל־זָכָר׃
8. וְאֶת־מַלְכֵי מִדְיָן הָרְגוּ עַל־

4. Tausend vom Stamme, tausend vom Stamme, von allen Stämmen Jisraels sendet zum Heere.

5. Da wurden von den tausenden Jisraels tausend vom Stamme übergeben, zwölf tausend Heeresgerüstete.

6. Da schickte sie Mosche tausend vom Stamme zum Heere, sie und Pinchas, Sohn Elasars des Priesters, zum Heere, und Geräte des Heiligtums und Trompeten der Terua in seiner Hand.

7. Sie machten Heereszug über Midjan, wie Gott Mosche geboten hatte, und erschlugen alles Männliche.

8. Die Könige Midjans erschlugen sie auf ihren Gefallenen, Ewi, Rekem,

---

zu machen und in den Heereszug einzutreten (siehe Jebamot 102 b שלופי מביתא לקרבא). מאתכם beschränkt diese Aufgabe auf eine Auswahl von ihnen, die aber durch das vorangehende החלצו als die Vertreter der Gesamtheit begriffen werden. In ihnen zieht die Gesamtheit aus. — לחת נקמת ד' במדין, was V. 2 als נקמת בני ישראל begriffen ward, wird hier als נקמת ד' dem Volke zum Bewußtsein gebracht. Es ist Gott, dem sie durch jede Trübung ihrer geistigen und sittlichen Integrität entrissen werden, Er sendet sie darum aus, seine Vergeltung an Midjan zu vollbringen. Mit der Politik der Verführung übt Midjan das größte internationale Verbrechen und hat damit vor Gott die Existenzberechtigung als Volk unter Völkern verloren.

V. 4. אלף למטה וגו'. Dieser auch Verse 5 und 6 wiederholte Ausdruck spricht wiederholt den bereits zu V. 3 bemerkten Gedanken aus, daß die zum Heere Ausziehenden eine Aufgabe der Gesamtheit als deren Delegierte zu vollbringen gehen, jeder Stamm ist in ihnen durch gleiche Anzahl aus seiner Mitte vertreten.

V. 5. ויימסרו. מסר kommt in תנ"ך nur hier und V. 16 vor. Rabbinisch ist es der ganz gewöhnliche Ausdruck für übergeben, überliefern. Hier entspricht der Ausdruck dem ganzen angedeuteten Verhältnisse. Jeder Stamm übergab Moses das zu seiner Vertretung bei Ausführung dieser Gesamtaufgabe von ihm aus ihm ausgewählte tausend.

V. 6. וישלח אתם וגו' ואת פינחס וגו'. Bei keinem der früheren Heereszüge, nicht im Kriege gegen Sichon, gegen Og, gegen Emori, steht die Anwesenheit eines Priesters mit ארון und חצוצרות so ausdrücklich wie hier. Jene waren Verteidigungs- und Eroberungszüge materieller Bedeutung. Diesem Zuge lag aber das Motiv der höchsten geistigen und sittlichen Interessen zu Grunde. Dem entspricht vor allem der Priester mit dem Gesetzeszeugnis und den Gottes Beistand aufrufenden חצוצרות. — וכלי הקדש: זה ארון ולוחות שבו (Sota 43 a). Galt es doch, den לוחות und dem ארון, dem Gesetze und seinen in Israel zu schaffenden Trägern und Wahrern die unangefeindete Existenz in Mitte der Völker zu sichern. חצוצרות התרועה (siehe Kap. 10, 8 und 9). אין ידו אל רשותו, בידו (ספרי).

V. 8. על חלליהם, sie waren nicht die ersten im Kampfe. — ואת בלעם. Es scheint, daß er, nachdem er den Erfolg seines Rates erfahren, aus seiner Heimat wieder

חַלְלֵיהֶם אֶת־אֱוִי וְאֶת־רֶקֶם וְאֶת־
צ֥וּר וְאֶת־חוּר וְאֶת־רֶבַע חֲמֵ֖שֶׁת מַלְכֵי
מִדְיָ֑ן וְאֵת֙ בִּלְעָ֣ם בֶּן־בְּע֔וֹר הָרְג֖וּ
בֶּחָֽרֶב׃

9. וַיִּשְׁבְּי֣וּ בְנֵֽי־יִשְׂרָאֵ֗ל אֶת־נְשֵׁי֙ מִדְיָ֣ן
וְאֶת־טַפָּ֔ם וְאֵ֥ת כָּל־בְּהֶמְתָּ֖ם וְאֶת־
כָּל־מִקְנֵהֶ֑ם וְאֶת־כָּל־חֵילָ֖ם בָּזָֽזוּ׃

10. וְאֵת֙ כָּל־עָרֵיהֶ֣ם בְּמוֹשְׁבֹתָ֔ם
וְאֵ֖ת כָּל־טִירֹתָ֑ם שָׂרְפ֖וּ בָּאֵֽשׁ׃

11. וַיִּקְח֣וּ אֶת־כָּל־הַשָּׁלָ֗ל וְאֶת כָּל־
כָּל־הַמַּלְקוֹחַ֙ בָּאָדָ֔ם וּבַבְּהֵמָ֖ה׃

12. וַיָּבִ֡אוּ אֶל־מֹשֶׁה֩ וְאֶל־אֶלְעָזָ֨ר
הַכֹּהֵ֜ן וְאֶל־עֲדַ֣ת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵ֗ל אֶת־
הַשְּׁבִי֙ וְאֶת־הַמַּלְקוֹחַ֙ וְאֶת־הַשָּׁלָ֔ל אֶל־
הַמַּחֲנֶ֖ה אֶל־עַרְבֹ֣ת מוֹאָ֑ב אֲשֶׁ֥ר עַל־
יַרְדֵּ֖ן יְרֵחֽוֹ׃ ס

Zur, Chur und Rewa, fünf Könige von Midjan; auch Bileam, den Sohn Beors, erschlugen sie mit dem Schwerte.

9. Jisraels Söhne führten Midjans Frauen und ihre Kinder gefangen fort, all ihr Vieh und all ihre Herden und all ihr Vermögen machten sie zur Beute.

10. Alle ihre Städte in ihren Wohnsitzen und alle ihre Burgen verbrannten sie im Feuer.

11. Sie nahmen die ganze Beute und alles an Menschen und Vieh Ergriffene,

12. und brachten zu Mosche, zu Elasar dem Priester, und zu der Gemeinde der Söhne Jisraels die Gefangenen, die Ergriffenen und die Beute ins Lager zu den moabitischen Öden, welche am Jarden bei Jericho liegen.

---

nach Moab und Midjan gekommen und die Seele der von den Midjaniten noch fortgesetzten Verführungskünste war. Nach Sanhedrin 106 a wäre er gekommen, um sich einen Lohn für seinen erfolgreichen Rat zu erbitten.

V. 10. את כל עריהם במושבתם. Habakuk 3, 7 heißt es: יגונון יריעות ארץ מדין, woraus zu schließen wäre, daß die Midjaniten nach Nomadenart unter Zeltteppichen wohnten. Ein ähnliches scheint sich aus Richter 6, 5 zu ergeben, wo sie, allerdings mit Anschluß anderer Völker, mit ihren Zelten, Herden und Kamelen, das jüdische Land überzogen. Vergl. auch daselbst 7, 12; 8, 21 u. 24, wo sie als ישמעאלים charakterisiert werden, worunter doch wohl Nomadenvölker zu verstehen sind. Wenn demnach hier von ihren Städten und Burgen gesprochen wird, so müssen sie wohl, obgleich überwiegend als Nomaden lebend, doch auch in Städten seßhaft gewesen sein, und erklärte sich damit die Beifügung: במושבתם עריהם, die Städte waren da, wo sie, obgleich sonst Nomaden, doch auch feste Wohnsitze hatten, wohin sie sich zu Zeiten zurückzogen. ואת כל טירתם (siehe 1. B. M. 25, 16). Zugleich sehen wir auch dort, daß die ישמעאלים doch auch feste Plätze hatten.

VV. 11 u. 12. ויקחו וגו'. Hier wird die gesamte Kriegserrungenschaft שלל und מלקח genannt, im folgenden Verse wird noch שבי von מלקח unterschieden. Wir haben schon 1. B. M. S. 274 auf die Verwandtschaft von שלל mit זלל, סלל, צלל hingewiesen. Der gemeinschaftliche Grundbegriff ist: etwas einem Bereiche entziehen. Daher wohnt der Wurzel שלל nicht einmal notwendig das Merkmal des Gewaltsamen bei, und Ruth 2, 16 wird damit das absichtliche Fallenlassen von den Garbenhaufen angehörigen Ähren zur Vermehrung der Armenlese bezeichnet. Die Ähre wird auch dem Bereiche

שלישי (שני). 13. וַיֵּצְאוּ מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְכָל־נְשִׂיאֵי הָעֵדָה לִקְרָאתָם אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה׃

13. Da gingen Moſche und der Prieſter Elaſar und alle Fürſten der Gemeinde ihnen entgegen hinaus außerhalb des Lagers.

14. וַיִּקְצֹף מֹשֶׁה עַל פְּקוּדֵי הֶחָיִל שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת הַבָּאִים מִצְּבָא הַמִּלְחָמָה׃

14. Da zürnte Moſche über die Beamten der Heeresmacht, über die Fürſten der tauſende und die Fürſten der hunderte, die vom Heeresdienſt des Krieges zurückkamen,

15. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה הַחִיִּיתֶם כָּל־נְקֵבָה׃

15. Und es ſagte Moſche zu ihnen: Habt ihr alle Weiber leben laſſen?!

16. הֵן הֵנָּה הָיוּ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל בִּדְבַר בִּלְעָם לִמְסָר־מַעַל בַּיהוָה עַל־דְּבַר פְּעוֹר וַתְּהִי הַמַּגֵּפָה בַּעֲדַת יְהוָה׃

16. Seht, dieſe waren doch gerade Jisraels Söhnen auf Bileams Rat zur Untreuveranlaſſung gegen Gott um Peors willen, ſo daß die Seuche unter Gottes Gemeinde ausbrach!

17. וְעַתָּה הִרְגוּ כָל־זָכָר בַּטָּף וְכָל־אִשָּׁה יֹדַעַת אִישׁ לְמִשְׁכַּב זָכָר הַרֹגוּ׃

17. Und nun, tötet alles Männliche unter den Kindern; und jedes Frauenzimmer, das einen Mann zum geſchlechtlichen Umgang kennt, tötet;

---

des Ackereigentümers, aber mit deſſen Bewilligung, entzogen. Allgemein wird mit שלל alles durch Kriegserfolg Erbeutete, alſo dem bisher berechtigten Eigentümer Entzogene bezeichnet, auch die lebenden Tiere, wie זה שלל דוד (Sam. I. 30, 28). Neben מלקח bezeichnet שלל die lebloſe Beute, מלקח aber die lebendige, als ſolche, die nur durch feſthalten im „Griff“ bei dem neuen Herrn bleibt, hier: Tiere und Menſchen. שבי bezeichnet aber ſpeziell die kriegsgefangenen Menſchen. שבה, verwandt mit צבה, צבא, שבע, שבע (משפחה, שפחה), ספח, bezeichnet die Vergrößerung ſeines perſönlichen Machtbereichs durch Aufgehen der Perſönlichkeit eines andern in daſſelbe — (שֻׁבַח: die Qualitätenfülle eines Objekts, meiſt einer Perſönlichkeit, ausſprechen. Auch: einem das von ihm Angeſtrebte voll gewähren, ein heftigſtes Verlangen beſchwichtigen, daher bildlich vom Stillen der Meereswogen: Pſ. 89, 10) בשוא גליו אתה תשבחם — מלקוח, שבי zur Seite wie V. 12, bezieht ſich מלקוח auf die Tiere und שבי auf die Menſchen.

V. 14. פקודי החיל, ſind diejenigen, denen die Heeresmacht als Leitern anvertraut war, die alſo deren Heereshandlungen zu leiten hatten und dafür verantwortlich waren.

V. 16. הן הנה wie הן נוכח (2. B. M. 8, 22). היו לבני ישראל vielleicht wie כי תהיה לאיש (3. B. M. 22, 12) היתי הלילה לאיש (Ruth I. 12), ſie haben ſich den Söhnen Iſraels hingegeben, um ihnen Untreue an Gott in Händen zu geben, um Peors willen, d. h. um dem Gotte der Unzucht zuzufallen.

VV. 17 u. 18. Da mit dieſem Akt dem Verpflanzen heidniſch unzüchtiger Elemente in Iſrael vorgebeugt werden ſollte, ſo müſſen wir annehmen, daß die nationale Entartung weſentlich im männlichen Geſchlechte wurzele, das weibliche Geſchlecht aber, wenn in früher Kindheit unlauteren Einflüſſen und Eindrücken entzogen, des vollen Eingehens in reine Sittlichkeit fähig bleibe. Ähnlich wird 5. B. M. 23, 4 hinſichtlich der

18. וְכֹל֙ הַטַּ֣ף בַּנָּשִׁ֔ים אֲשֶׁ֥ר לֹא־
יָדְע֖וּ מִשְׁכַּ֣ב זָכָ֑ר הַחֲיּ֥וּ לָכֶֽם׃

18. alle Kinder unter den Frauenzimmern, die noch nichts vom geschlechtlichen Umgang erfahren, erhaltet euch.

19. וְאַתֶּ֗ם חֲנ֤וּ מִח֙וּץ֙ לַֽמַּחֲנֶ֔ה
שִׁבְעַ֥ת יָמִ֖ים כֹּ֣ל הֹרֵ֣ג נָ֑פֶשׁ וְכֹ֖ל
נֹגֵ֣עַ בֶּחָלָ֔ל תִּתְחַטְּא֥וּ בַיּ֛וֹם הַשְּׁלִישִׁ֖י
וּבַיּ֣וֹם הַשְּׁבִיעִ֑י אַתֶּ֖ם וּשְׁבִיכֶֽם׃

19. Ihr lagert außerhalb des Lagers sieben Tage. Jeder, der einen Menschen getötet, und alles, was einen Erschlagenen berührt hat, habt ihr euch zu entsündigen, am dritten und am siebten Tage, ihr und eure Gefangenen.

20. וְכָל־בֶּ֙גֶד֙ וְכָל־כְּלִי־ע֔וֹר וְכָל־
מַעֲשֵׂ֥ה עִזִּ֖ים וְכָל־כְּלִי־עֵ֑ץ תִּתְחַטָּֽאוּ׃ ס

20. Jedes Gewand und jedes lederne Gerät, jedes aus Ziegenstoff Bereitete und jedes hölzerne Gerät habt ihr euch zu entsündigen.

21. וַיֹּ֣אמֶר אֶלְעָזָ֣ר הַכֹּהֵ֗ן אֶל־אַנְשֵׁ֤י
הַצָּבָא֙ הַבָּאִ֣ים לַמִּלְחָמָ֔ה זֹ֖את חֻקַּ֣ת
הַתּוֹרָ֑ה אֲשֶׁ֥ר־צִוָּ֛ה יְהוָ֖ה אֶת־מֹשֶֽׁה׃

21. Da sagte der Priester Elasar zu den Heeresleuten, die in den Krieg gegangen waren: Dies ist ein Grundgesetz der Lehre, welche Gott Mosche geboten hat:

22. אַךְ֩ אֶת־הַזָּהָ֨ב וְאֶת־הַכֶּ֜סֶף אֶת־
הַנְּחֹ֣שֶׁת אֶת־הַבַּרְזֶ֣ל אֶת־הַבְּדִ֗יל וְאֶת־
הָעֹפָֽרֶת׃

22. jedoch das Gold und das Silber, das Kupfer und das Eisen, das Zinn und das Blei,

---

Aufnahme von Ammonitern und Moabitern zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlechte unterschieden; während das erstere ausgeschlossen ist, ist dem weiblichen die Aufnahme בקהל ד׳ selbst in reiferen Jahren gestattet.

V. 19. ואתם וגו׳ (siehe Kap. 5, 2 u. 3 und 19, 11 f.). אתם ושביכם. Als נכריות konnten die Gefangenen nicht מקבל טומאה sein. טומאה beginnt erst mit der Beziehung des Menschen zum jüdischen Gesetzesheiligtum, zu מקדש וקדשיו. שביכם, die Gefangenen wurden daher erst לאחר שנתגיירו=טומאה empfänglich, ein Akt, der bei vielen sofort geschehen sein konnte. Da ferner כלי מתכות, nach einer Auffassung sogar alle כלים mit Ausschluß von כלי חרס, durch Berührung einer Leiche אבי אבות werden und den Menschen, der sie berührt, zum הויה=bedürftigen אב הטומאה machen, so konnten שביכם, nachdem sie גרים geworden waren, durch Berührung eines solchen כלי der הויה bedürftig geworden sein.

V. 20. וכל בגד וגו׳ (siehe 3. B. M. 11, 32). תתחטאו. Da כל בגד וגו׳ das Objekt des Satzes ist, so kann das Reflexive des תתחטאו nur als Terminativ wie והתנחלתם אותם (3. B. M. 25, 46) zu verstehen sein: jedes Gewand u. s. w. habt ihr euch zu entsündigen.

V. 21. ויאמר וגו׳ הבאים למלחמה. Da es nicht heißt מן המלחמה, sondern למלחמה, so dürfte dies zu der Annahme berechtigen, es sei die hier folgende Vorschrift nicht erst bei der Rückkehr aus dem Kriege, sondern bei dem Auszuge erteilt worden.

זאת חקת התורה (siehe zu Kap. 19, 2).

V. 22. אך את הזהב וגו׳. Wir haben bereits zu 3. B. M. 11, 32 (S. 218) bemerkt, daß der Begriff: כלי hier aus V. 20 zu supplieren und dadurch der enge Anschluß dieses Satzes an das dort Ausgesprochene gegeben ist: alles Gewand u. s. w. und

23. כָּל־דָּבָר אֲשֶׁר־יָבָא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא־יָבָא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַּמָּיִם׃

23. alles, was durch Feuer eingezogen iſt, bringt ihr durch Feuer wieder hinaus, und dann kann es rein werden, jedoch hat es ſich durch Entfernungswaſſer zu entſündigen; und alles, was nicht durch Feuer eingezogen iſt, bringt ihr durch Waſſer hinaus.

---

alles hölzerne Gerät habt ihr euch nur durch טומאה von הזיה zu entſündigen, metallene Geräte jedoch erfordern außerdem noch הכשר (כל דבר אשר וגו') und טבילה (אך במי וגו') wie im folgenden Verſe zur Anordnung kommt.

V. 23. כל דבר וגו', alles, was durch Feuer hineingekommen iſt, habt ihr durch Feuer fortzuſchaffen, und alles, das nicht durch Feuer hineingekommen iſt, habt ihr durch Waſſer fortzuſchaffen. העביר חטאתך wie העבר חרפתי (Sam. II. 12, 13), העבר הקדשים מן הארץ (Pſ. 119, 39), ויעבר (Kön. I. 15, 12). Es iſt damit das Geſetz gegeben, daß metallene Speiſegeräte, in welche איסור=Stoffe eingedrungen ſind, vor dem Gebrauch von dieſen איסור=Stoffen befreit werden müſſen, und zwar was unmittelbar durch Feuer, ohne flüſſiges Medium eingedrungen iſt, muß durch Glühen (ליבון) im Feuer, was nicht unmittelbar durch Feuer eingedrungen iſt, durch kochendes Waſſer (הגעלה) herausgebracht werden. Dieſer Grundſatz, daß ein eingedrungener Stoff durch dasſelbe Medium hinausgebracht wird, durch welches er eingedrungen war, wird unter den Kanon: כבולעו כך פולטו gefaßt (ſiehe Aboda Sara 55 b f.). Dieſe geſetzliche Thatſache: גיעולי נכרים — die aus nichtjüdiſchen Speiſegeräten wieder herauskommenden Iſſurſtoffe, געל: von ſich auswerfen (Job 21, 10 und 3. B. M. 26, 11) — daß alſo ſelbſt in Gefäße eingedrungene Iſſurſtoffe oßur bleiben, obgleich ſie doch jedenfalls ſelbſt für den Geſchmackſinn bereits in geſchmackwidriger Weiſe abgeſchwächt ſind, אי אפשר לקדרה בת יומא דלא פגמה פורתא (Aboda Sara 67 b, תוספו daſelbſt) ſetzt die bereits auch anderweitig feſtſtehende Thatſache voraus (ſiehe Kap. 5, 3), daß טעם כעיקר, daß ein für alle anderen Sinne verſchwundener und nur noch dem Geſchmackſinne erkennbarer Iſſur noch oßur bleibe.

אך במי נדה יתחטא kann nach der ganzen Konſtruktion dieſer Sätze nicht die טומאת מת von הזיה bedeuten. Wäre dies, es würde ſicher nach וכל אשר לא וגו' ſtehen, da alle Geräte, auch diejenigen, die gar nicht in Feuer kommen, z. B. hölzerne Geräte, doch, wie ja bereits V. 20 ausgeſprochen, הזיה fordern. Offenbar ordnet במי נדה וגו' etwas an, was nur für metallene Speiſegeräte zur Anwendung kommen ſoll. כל דבר u. ſ. w. V. 23 iſt Zuſammenfaſſung der V. 22 aufgerechneten Metallſtoffe; von ihnen wird ein Zwiefaches ausgeſagt: iſt von ihnen vorauszuſetzen, daß ſie unmittelbar in Feuer gebraucht worden, ſo iſt der eingedrungene Iſſurſtoff auch durch Feuer wieder hinauszuſchaffen, und ferner ſollen ſie, dieſe metallenen Speiſegeräte, vor dem Gebrauch auch במי נדה יתחטא. וכל אשר לא יבא באש, Nichtmetallgeräte, die nicht in Feuer kommen, ſind von den in ſie eingedrungenen Iſſurſtoffen nur durch Waſſer frei zu machen und bedürfen außerdem nicht des für Metallgeräte vorgeſchriebenen חטוי במי נדה. Die Halacha lehrt (Aboda Sara 75 b), daß unter dieſem חטוי eine beſondere טבילה und zwar במקוה ארבעים סאה (ſiehe 3. B. M. 11, 36) und במים שהנדה טבילת כלים מטומאתן zu verſtehen ſei, während für טבילת בהן רביעית ſchon ein genügt (ſiehe תוספו daſelbſt). מי נדה wäre dann hier allgemeine Bezeichnung der מקוה für durch טומאה zum „Sichfernhalten“ verpflichtete Menſchen. So Secharja 13, 1. מקור

24. Eure Kleider badet ihr am siebten Tage und werdet rein; nachher kommt ihr ins Lager.

25. Da sagte Gott zu Mosche:

26. Erhebe die Summe der ergriffenen Beute der Gefangenschaft an Menschen und Tieren, du und der Priester Elasar und die Häupter der Väter der Gemeinde.

24. וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל־הַמַּחֲנֶה׃ ס
רביעי. 25. וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
לֵאמֹר׃
26. שָׂא אֵת רֹאשׁ מַלְקוֹחַ הַשְּׁבִי
בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה אַתָּה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן
וְרָאשֵׁי אֲבוֹת הָעֵדָה׃

וגו׳ לחטאת ולנדה, wo durch חטאת die הזיה bei טומאת מת und durch נדה die allgemeine טבילה bezeichnet wird. Dadurch, daß hier für metallene Speisegeräte eine טבילה wie für Menschen angeordnet ist, erklärt sich dann auch der sonst so auffallende Ausdruck יתחטא, wo das zu entsündigende Gerät nicht Objekt, sondern Subjekt ist. Es wird also das כלי als Person als „sich entsündigender" Mensch ausgedrückt, die טבילת כלי damit als טבילת אדם begriffen, es ist die jüdische Menschenpersönlichkeit, die in dieser טבילת כלי מדין ihre טבילה zu erblicken hat, daher יתחטא und daher ארבעים סאה (siehe auch 3. B. M. S. 218).

Diese für metallene Speisegeräte bei ihrem Übergang aus nichtjüdischem in jüdischen Besitz angeordnete טבילה, selbst wenn dieselben von jeder טומאה und jedem איסור frei sind, kann nur der קדושה, der sittlichen Heiligung angehören, in deren Bereich dem Juden auch sein sinnlicher Speisegenuß gehoben sein soll. Die Beschränkung auf „metallene Speisegeräte" dürfte aber dem durch diese טבילה zum Bewußtsein zu bringenden Gedanken noch einen besonderen Gehalt erteilen. Ein metallenes Gerät ist der sprechendste Ausdruck der geistigen Herrschaft des Menschen über die Erde und ihre Stoffe. Nicht nur seine Form, schon sein Stoff verkündet sie. Speise ist aber gerade diejenige Thätigkeit, die zunächst ganz im Dienste der physisch-sinnlichen Natur des Menschen steht, und ein metallenes Gerät zum Speisezweck vergegenwärtigt an sich die geistigste Seite des Menschenwesens im Dienste seiner sinnlichen Natur. Unter dem Regime des göttlichen Gesetzes ist aber auch das ganze sinnliche Leben des Menschen dem Kreise physischer Unfreiheit enthoben und dem Bereiche sittlich freier Gott dienender Thätigkeit überwiesen, und begreift sichs, wie uns scheint, diesem nach sehr wohl, warum das Gesetz insbesondere für den Eintritt metallener Speisegeräte die Entsündigungsweihe durch טבילה statuiert, und warum eben diese טבילה auch התחטא „Sichentsündigen" heißt; soll doch eben auch sie das Bewußtsein sittlicher Freiheit, das ist ja der Fähigkeit, sich der Sünde zu enthalten, beleben und stärken. So auch ירושלמי Aboda Sara V, 15. לפי שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל. Gläserne Gefäße haben ihrem ebenfalls durch künstliche Feuerbeherrschung geschaffenen und wie Metalle schmelzbaren Stoffe nach, Ähnlichkeit mit Metallen und fordern daher gläserne und glasierte Speisegeräte טבילה מדרבנן (Aboda Sara daselbst).

V. 26. מלקוח השבי nur die lebendige Beute, die gefangenen Tiere und Menschen, wurden verteilt. Das Leblose verblieb jedem, der es erbeutet hatte. Vielleicht, weil die gefangenen Tiere und Menschen nur durch das Zusammenwirken aller in Gewahrsam erhalten werden konnten, wurden sie als allgemeine Beute betrachtet, während zum Schutze des Leblosen der einzelne Besitzer genügte. שא את ראש (siehe 2. B. M. 30, 12).

27. וְחָצִיתָ אֶת־הַמַּלְקוֹחַ בֵּין תֹּפְשֵׂי
הַמִּלְחָמָה הַיֹּצְאִים לַצָּבָא וּבֵין כָּל־
הָעֵדָה׃

27. Und du teileſt die ergriffene Beute zwiſchen den Kriegshandhabern, die zum Heere auszogen, und der ganzen Gemeinde.

28. וְהֵרַמְתָּ מֶכֶס לַיהוָה מֵאֵת אַנְשֵׁי
הַמִּלְחָמָה הַיֹּצְאִים לַצָּבָא אֶחָד נֶפֶשׁ
מֵחֲמֵשׁ הַמֵּאוֹת מִן־הָאָדָם וּמִן־הַבָּקָר
וּמִן־הַחֲמֹרִים וּמִן־הַצֹּאן׃

28. Und du erhebſt einen Tribut für Gott von den Kriegsleuten, die zum Heere auszogen, eines von fünfhundert, von den Menſchen, von den Rindern, von den Eſeln und von den Schafen.

29. מִמַּחֲצִיתָם תִּקָּחוּ וְנָתַתָּה לְאֶלְעָזָר
הַכֹּהֵן תְּרוּמַת יְהוָה׃

29. Aus ihrer Hälfte nehmet ihr und du giebſt dem Prieſter Eleaſar die Gotteshebe.

30. וּמִמַּחֲצִת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל תִּקַּח ׀
אֶחָד ׀ אָחֻז מִן־הַחֲמִשִּׁים מִן־הָאָדָם
מִן־הַבָּקָר מִן־הַחֲמֹרִים וּמִן־הַצֹּאן
מִכָּל־הַבְּהֵמָה וְנָתַתָּה אֹתָם לַלְוִיִּם
שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן יְהוָה׃

30. Und von der den Söhnen Israels gewordenen Hälfte nimmſt du eines herausgegriffen von fünfzig von den Menſchen, von den Rindern, von den Eſeln und von den Schafen, von allen Tieren, und du giebſt ſie den Leviten, den Wahrnehmern der Hut der Gotteswohnung.

31. וַיַּעַשׂ מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר
צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

31. Moſche that und der Prieſter Eleaſar, wie Gott Moſche geboten hatte.

32. וַיְהִי הַמַּלְקוֹחַ יֶתֶר הַבַּז אֲשֶׁר
בָּזְזוּ עַם הַצָּבָא צֹאן שֵׁשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף
וְשִׁבְעִים אָלֶף וַחֲמֵשֶׁת אֲלָפִים׃

32. Es war die ergriffene Beute, außer dem, was das Heeresvolk geplündert hatte, Schafe: ſechsmalhundertfünfundſiebzigtauſend.

33. וּבָקָר שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים אָלֶף׃

33. Rinder: zweiundſiebzigtauſend.

V. 27. תפשי מלחמה (vergl. תופש כנור; 1. B. M. 4, 21), תופשי התורה (Jirm. 2, 8), es ſind alle die, die die Löſung dieſer Kriegsaufgabe ergriffen hatten. Es umfaßt dies alle am Heereszug beteiligt geweſenen Hauptleute wie Gemeine.

V. 28. מכס (ſiehe 2. B. M. 12, 5).

V. 29. תקחו. V. 28 hieß es nicht אחד אחז u. ſ. w. wie V. 30. Als תרומת ד' ſollte wohl die Hebe nicht aufs Geratewohl herausgegriffen werden, ſondern durch Auswahl geſchehen und dürfte dies Auswählen durch dieſes abſolute: תקחו bezeichnet ſein. — לאלעזר הכהן, es war dies, wie רמב"ן bemerkt, ausnahmsweiſe bei dieſem, einem ſittlich heiligen Revindikationszwecke dienenden Heereszuge der Fall. Sonſt erhielten auch von der Beute die כהנים keinen Anteil (ſiehe Kap. 18, 20).

V. 30. אחז, herausgegriffen, ohne Wahl (ſiehe V. 29).

V. 32. יתר הבז (vergl. V. 53). אנשי הצבא בזזו איש לו. Die lebloſen Wertſachen, die jedem, der ſie genommen hatte, verblieben, heißen בז. Die hier zur Verteilung kommende מלקוח war das über dieſe בז hinausgehende. Es war derjenige Teil der Beute, der außer dem vorhanden war, was nicht zur Verteilung kam.

34. וַחֲמֹרִים אֶחָד וְשִׁשִּׁים אָלֶף׃

34. Esel: einundsechzigtausend.

35. וְנֶפֶשׁ אָדָם מִן־הַנָּשִׁים אֲשֶׁר לֹא־יָדְעוּ מִשְׁכַּב זָכָר כָּל־נֶפֶשׁ שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף׃

35. Menschenseelen: von den weiblichen, die noch nichts von geschlechtlichem Umgang erfahren, alle Seelen, zweiunddreißigtausend.

36. וַתְּהִי הַמֶּחֱצָה חֵלֶק הַיֹּצְאִים בַּצָּבָא מִסְפַּר הַצֹּאן שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף וְשִׁבְעַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

36. Also war die Hälfte, der Anteil der ins Heer Gezogenen, die Zahl der Schafe: dreimalhundertsiebenunddreißigtausendfünfhundert.

37. וַיְהִי הַמֶּכֶס לַיהוָה מִן־הַצֹּאן שֵׁשׁ מֵאוֹת חֲמֵשׁ וְשִׁבְעִים׃

37. Somit war der Tribut an Gott von den Schafen: sechshundertfünfundsiebzig.

38. וְהַבָּקָר שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף וּמִכְסָם לַיהוָה שְׁנַיִם וְשִׁבְעִים׃

38. Und die Rinder: sechsunddreißigtausend, und deren Tribut an Gott: zweiundsiebzig.

39. וַחֲמֹרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת וּמִכְסָם לַיהוָה אֶחָד וְשִׁשִּׁים׃

39. Und Esel: dreißigtausendundfünfhundert, und deren Tribut an Gott: einundsechzig.

40. וְנֶפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עָשָׂר אָלֶף וּמִכְסָם לַיהוָה שְׁנַיִם וּשְׁלֹשִׁים נָפֶשׁ׃

40. Menschenseelen: sechzehntausend, und deren Tribut an Gott: zweiunddreißig Seelen.

41. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־מֶכֶס תְּרוּמַת יְהוָה לְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

41. Mosche gab den Tribut, die Hebe Gottes, dem Priester Eleasar, wie Gott Mosche geboten hatte.

חמישי. 42. וּמִמַּחֲצִית בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר חָצָה מֹשֶׁה מִן־הָאֲנָשִׁים הַצֹּבְאִים׃

42. Und von der den Söhnen Israels gewordenen Hälfte, welche Mosche von den ins Heer gezogenen Männern abgeteilt hatte,

43. וַתְּהִי מֶחֱצַת הָעֲדָה מִן־הַצֹּאן שְׁלֹשׁ־מֵאוֹת אֶלֶף וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף שִׁבְעַת אֲלָפִים וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

43. war die der Gemeinde gewordene Hälfte, von Schafen: dreihundertsiebenunddreißigtausendfünfhundert.

44. וּבָקָר שִׁשָּׁה וּשְׁלֹשִׁים אָלֶף׃

44. Rinder: sechsunddreißigtausend,

45. וַחֲמֹרִים שְׁלֹשִׁים אֶלֶף וַחֲמֵשׁ מֵאוֹת׃

45. Esel: dreißigtausendfünfhundert,

46. וְנֶפֶשׁ אָדָם שִׁשָּׁה עָשָׂר אָלֶף׃

46. Menschenseelen: sechszehntausend.

47. וַיִּקַּח מֹשֶׁה מִמַּחֲצַת בְּנֵי־

47. Da nahm Mosche von der den Söhnen Israels gewordenen Hälfte

יִשְׂרָאֵל אֶת־הָאָחֻז אֶחָד מִן־הַחֲמִשִּׁים מִן־הָאָדָם וּמִן־הַבְּהֵמָה וַיִּתֵּן אֹתָם לַלְוִיִּם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן יְהוָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה׃

48. וַיִּקְרְבוּ אֶל־מֹשֶׁה הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר לְאַלְפֵי הַצָּבָא שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת׃

49. וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה עֲבָדֶיךָ נָשְׂאוּ אֶת־רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה אֲשֶׁר בְּיָדֵנוּ וְלֹא־נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ׃

50. וַנַּקְרֵב אֶת־קָרְבַּן יְהוָה אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי־זָהָב אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יְהוָה׃

51. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת־הַזָּהָב מֵאִתָּם כָּל כְּלִי מַעֲשֶׂה׃

das herausgegriffene eins von je fünfzig, von Menschen und von den Tieren, und gab sie den Leviten, den Wahrnehmern der Hut der Gotteswohnung, wie Gott geboten hatte.

48. Da naheten die Beamten, welche die Heerestausende hatten, zu Mosche, die Fürsten der tausende und die Fürsten der hunderte,

49. und sagten zu Mosche: Deine Diener haben die Summe der Kriegsleute, welche unserer Hand anvertraut waren, aufgenommen, und es wird von uns kein Mann vermißt.

50. Darum haben wir das Gottesopfer geweiht, jeder der ein goldenes Gerät erlangte, Fußband oder Armband, Fingerring, Ohrring und Schloß, für unsere Seelen Sühne vor Gott zu erlangen.

51. Da nahm von ihnen Mosche und der Priester Elasar das Gold, alles Gebrauchsgeräte.

V. 49. ולא נפקד. Wir haben bereits (1. B. M. Kap. 21, 1) die Verwandtschaft der Wurzel פקד mit בגד und בית hervorgehoben und bemerkt, daß פקד das geistige Bekleiden eines Gegenstandes mit den ihm zukommenden Attributen, Verhältnissen und Beziehungen bedeute. So wie nun in der Regel פקד bedeutet: zu einem vorhandenen Gegenstande die ihm zukommenden, aber noch fehlenden Attribute hinzudenken, so heißt es oft auch: zu vorhandenen Verhältnissen und Beziehungen den ihnen zukommenden, aber noch fehlenden Gegenstand hinzudenken, also durch vorhandene Verhältnisse und Beziehungen zum Gedenken des für sie gehörigen aber abwesenden Gegenstandes veranlaßt sein, d. i. aber nichts anderes als: vermissen.

V. 50. ונקרב את קרבן ד'. Es heißt nicht: ונקרב קרבן לד', sondern את קרבן ד', d. i. das aus solchem Erlebnis von selbst als Bedürfnis und Pflicht sich ergebende קרבן, zum Ausdruck des Bewußtseins, wie man nur der Gottesnähe, d. i. unserer Beziehung zu Gott und seinem Gesetze das Erlebte verdanke. Gedankenvoll wählten sie dazu alles erbeutete Frauengeschmeide, vielleicht in zwiefacher Beziehung: damit auch jede Erinnerung an die midjanitischen Frauen aus ihrem Kreise zu entfernen, und der nunmehr bewährten sittlichen Treue den Anteil an der so wunderbar schützenden Gottesgnade zu vindizieren. In einer ähnlichen Beziehung wird dieses קרבן Sabbat 64 a u. b gefaßt.

כומז (siehe 2. B. M. 35, 22).

V 51. כל כלי מעשה, sie brachten diese Geräte nicht aus Rücksicht auf ihren Stoffwert, sondern auf ihre Gebrauchsbedeutung (siehe V. 50).

52. Da war alles Gold der Hebe, welche sie Gott geweiht hatten, sechzehntausendsiebenhundertundfünfzig Schekel von den Fürsten der tausende und von den Fürsten der hunderte.

53. Die Heeresleute hatten jeder für sich geplündert.

54. Mosche und der Priester Eleasar nahmen das Gold von den Fürsten der tausende und der hunderte und brachten es in das Zusammenkunftsbestimmungszelt zum Gedächtnis den Söhnen Jisraels vor Gott.

Kap. 32. V. 1. Und vieles Herdenvermögen hatten die Söhne Reuben und die Söhne Gad in mächtigem Maße. Da sahen sie das Land Jaaser und das Land Gilead und siehe, die Gegend war eine Herdengegend.

2. Da kamen die Söhne Gad und die Söhne Reuben und sagten zu Mosche und dem Priester Eleasar und zu den Fürsten der Gemeinde:

3. Ataroth, Dibon, Jaaser, Nimra, Cheschbon, Elaleh, Sebam, Nebo und Beon,

4. das Land, welches Gott vor der Gemeinde Jisraels niedergeworfen, ist ein Herdenland, und deine Diener haben Herden.

5. Sie sagten: Wenn wir Gewährungswürdigkeit in deinen Augen gefunden

52. וַיְהִי ׀ כָּל־זְהַב הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר הֵרִימוּ לַיהוָה שִׁשָּׁה עָשָׂר אֶלֶף שְׁבַע־מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים שָׁקֶל מֵאֵת שָׂרֵי הָאֲלָפִים וּמֵאֵת שָׂרֵי הַמֵּאוֹת׃

53. אַנְשֵׁי הַצָּבָא בָּזְזוּ אִישׁ לוֹ׃

54. וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת־הַזָּהָב מֵאֵת שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וַיָּבִאוּ אֹתוֹ אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד זִכָּרוֹן לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יְהוָה׃ פ

לב ששי (שלישי). 1. וּמִקְנֶה ׀ רַב הָיָה לִבְנֵי רְאוּבֵן וְלִבְנֵי־גָד עָצוּם מְאֹד וַיִּרְאוּ אֶת־אֶרֶץ יַעְזֵר וְאֶת־אֶרֶץ גִּלְעָד וְהִנֵּה הַמָּקוֹם מְקוֹם מִקְנֶה׃

2. וַיָּבֹאוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה וְאֶל־אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֶל־נְשִׂיאֵי הָעֵדָה לֵאמֹר׃

3. עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן׃

4. הָאָרֶץ אֲשֶׁר הִכָּה יְהוָה לִפְנֵי עֲדַת יִשְׂרָאֵל אֶרֶץ מִקְנֶה הִוא וְלַעֲבָדֶיךָ מִקְנֶה׃ ס

5. וַיֹּאמְרוּ אִם־מָצָאנוּ חֵן בְּעֵינֶיךָ

V. 54. זכרון לבני ישראל לפני ד׳ (siehe zu V. 50).

Kap. 32. V. 1. ומקנה רב. Der Accentuation zufolge scheint das Prädikat עצום מאוד sich auf die בני גד zu beziehen, so daß deren Herdebesitz noch weit größer, als der der Reubeniten war. Ohnehin bemerkt schon Ramban, daß nur hier einleitend der Stamm Reuben als der ältere zuerst genannt wird, in der ganzen folgenden Versammlung stehen die Söhne Gad voran. Sie werden auch 5. B. M. 33, 20 u. 31 als die eigentlichen Anreger der Idee und zugleich in ihrer Tapferkeit geschildert, die ihnen die Ausführbarkeit dieser Idee, sich außer Zusammenhang mit dem Gros der Nation in besonderen Grenzen niederzulassen, ratsam erscheinen lassen durfte.

V. 5. ויאמרו. Diese wiederholte Aufnahme der Anrede setzt eine Pause voraus und zeigt, daß sie selbst nicht ganz frei von dem Bedenken waren, wie ihr Antrag auf-

יִתֵּן אֶת־הָאָרֶץ הַזֹּאת לַעֲבָדֶיךָ לַאֲחֻזָּה אַל־תַּעֲבִרֵנוּ אֶת־הַיַּרְדֵּן׃

6. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לִבְנֵי־גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן הַאַחֵיכֶם יָבֹאוּ לַמִּלְחָמָה וְאַתֶּם תֵּשְׁבוּ פֹּה׃

7. וְלָמָּה תְנִיאוּן אֶת־לֵב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעֲבֹר אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַן יְהוָה׃ *לָהֶם

8. כֹּה עָשׂוּ אֲבֹתֵיכֶם בְּשָׁלְחִי אֹתָם מִקָּדֵשׁ בַּרְנֵעַ לִרְאוֹת אֶת־הָאָרֶץ׃

9. וַיַּעֲלוּ עַד־נַחַל אֶשְׁכּוֹל וַיִּרְאוּ אֶת־הָאָרֶץ וַיְנִיאוּ אֶת־לֵב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְבִלְתִּי־בֹא אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַן לָהֶם יְהוָה׃

10. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּשָּׁבַע לֵאמֹר׃

11. אִם־יִרְאוּ הָאֲנָשִׁים הָעֹלִים מִמִּצְרַיִם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב כִּי לֹא־מִלְאוּ אַחֲרָי׃

12. בִּלְתִּי כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה הַקְּנִזִּי וִיהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן כִּי מִלְאוּ אַחֲרֵי יְהוָה׃

haben, gebe man dieses Land deinen Dienern zum Besitze, lasse uns den Jarden nicht überschreiten.

6 Da sagte Mosche zu den Söhnen Gad und den Söhnen Reuben: Sollen eure Brüder zum Kriege kommen und ihr wollt hier sitzen?

7. Und warum hemmt ihr das Herz der Söhne Jisraels, vom Hinüberzug in das Land hin, welches ihnen Gott gegeben hat.

8. So haben eure Väter gehandelt, als ich sie von Kadesch Barnea sandte, Einsicht vom Lande zu nehmen.

9. Da zogen sie bis zum Traubenthale hinauf, sahen das Land und hemmten das Herz der Söhne Jisraels, so daß sie nicht in das Land kommen sollten, welches ihnen Gott gegeben hatte.

10. Da ward Gottes Zorn an jenem Tage rege und er schwur:

11. Nicht sollen alle die Männer, die von zurückgelegten zwanzig Jahren aufwärts aus Mizrajim heraufgezogen sind, das Land sehen, welches ich Abraham, Jizchak und Jakob zugeschworen habe; denn sie haben nicht mir nachfolgend ihre Pflicht erfüllt.

12. Außer Kaleb Sohn Jefunnes, dem Keniſi, und Jehoschua Sohn Nuns; denn sie haben Gott nachfolgend ihre Pflicht erfüllt.

---

genommen werden würde. Sie bedurften einer Pause, um sich zur Fortsetzung des Vorbringens ihres Anliegens zu sammeln.

V. 7. ולמה תניאון, נוא bezeichnet ja das Unterbrechen einer Bewegung (es steht zwischen נוע und נוח — siehe 1. B. M.). Hier steht es in seiner eigentlichen Bedeutung. Sie und Israel sind im Begriff, in das Land einzuziehen. Da halten sie mit einemmale in Ausführung dieser Absicht inne und bringen auch das Volk dazu, die Ausführung aufzugeben. Dieser doppelte Vorwurf ist durch das קרי und כתיב ausgedrückt.

VV. 11 u. 12. מלאו אחרי ד', לא מלאו אחרי (siehe Kap. 14, 24). Das mangelnde Dagesch bedarf der Erklärung. Vielleicht bezeichnet es V. 11 den hohen

13. וַיִּחַר־אַף יְהוָה בְּיִשְׂרָאֵל וַיְנִעֵם בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה עַד־תֹּם כָּל־הַדּוֹר הָעֹשֶׂה הָרָע בְּעֵינֵי יְהוָה׃

13. So ward Gottes Zorn rege wider Jisrael, und er ließ sie vierzig Jahre in der Wüste herumwandern, bis das ganze Geschlecht, welches das, was in Gottes Augen böse war, gethan, nun dahin ist.

14. וְהִנֵּה קַמְתֶּם תַּחַת אֲבֹתֵיכֶם תַּרְבּוּת אַנְשִׁים חַטָּאִים לְסֹפֵף עוֹד עַל חֲרוֹן אַף־יְהוָה אֶל־יִשְׂרָאֵל׃

14. Und nun seid ihr aufgestanden, an eurer Väter Stelle, Zucht sündiger Männer, noch hinzuzufügen zu Gottes erregtem Zorn gegen Jisrael!

15. כִּי תְשׁוּבֻן מֵאַחֲרָיו וְיָסַף עוֹד לְהַנִּיחוֹ בַּמִּדְבָּר וְשִׁחַתֶּם לְכָל־הָעָם הַזֶּה׃ ס

15. Wenn ihr von seiner Nachfolge zurückbleibt, so wird er es noch länger in der Wüste lassen, und ihr werdet diesem ganzen Volke Verderben bereitet haben.

16. וַיִּגְּשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גְּדֵרֹת צֹאן נִבְנֶה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפֵּנוּ׃

16. Da traten sie zu ihm hin und sagten: Schafhürden wollen wir für unsere Herden bauen und Städte für unsere Kinder,

17. וַאֲנַחְנוּ נֵחָלֵץ חֻשִׁים לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֲשֶׁר אֲנִי־הֲבִיאֹנָם

17. wir aber wollen hurtig ausziehen vor Jisraels Söhnen, bis daß wir sie zu ihrem Orte gebracht haben. Unsere

---

Grad der von ihnen unerfüllt gebliebenen Pflichttreue. Nicht nur nicht im פיעל, nicht einmal im קל kann man von ihnen sagen, daß: מלאו אחרי. Im Gegensatz dazu heißt es denn auch von Kaleb und Josua, daß מלאו אחרי. Die Würdigkeit, ins Land zu kommen, setzt eben keinen hohen Grad der Pflichttreue voraus.

V. 14. קמתם תחת אבתיכם, mit eurem jetzigen Antrag tretet ihr an die Stelle eurer Väter und setzet deren Pflichtvergessenheit fort. Ihr bewährt euch als תרבות אנשים חטאים, als die von sündigen Leuten Erzogenen (siehe 1. B. M. 1, 28).

V. 16. גדרת צאן נבנה למקננו וגו׳. Das Wort der Weisen im מ״ר läßt uns an der Gedankenfolge dieses Vortrags der Söhne Gad und Reuben die überwiegende Besitzesliebe erkennen, die überhaupt ja dem ganzen Anliegen zu Grunde lag. Ihre Herden lagen ihnen mehr am Herzen als ihre Kinder, darum erst גדרת צאן למקננו und dann ערים לטפנו, sonst hätten sie ja wohl auch schon um ihrer Kinder willen sich zweimal bedacht, ehe sie sich der anlockenden Weidegegend willen der Gefahr aussetzten, ihren geistigen Zusammenhang mit dem Nationalganzen und dessen Heiligtum durch Entfernung zu gefährden. In Moses Erwiderung (V. 24) stellt sich die Fürsorge für die Kinder in den Vordergrund und haben sie dies sehr wohl aufgefaßt. V. 26 lassen sie in ihrem Schlußwort den Kindern und Frauen den Vorrang vor ihrem Viehstand. Es ist ihnen auch, wie das Wort der Weisen weiter bemerkt, diese Überschätzung des materiellen Güterreichtums nicht gut bekommen. Wie sie vorzeitig zum Besitz gegriffen, waren sie auch die ersten, die Besitz und Heimat verloren. Sie gingen zuerst durch Pul und Tiglath Pileßer ins Exil (Chron. I. 5, 26).

V. 17. חשים, חוש, עוש, אוץ nach etwas hindrängen, eilen.

אֶל־מְקוֹמָם וְיָשַׁב מַפְּנוּ בְּעָרֵי הַמִּבְצָר מִפְּנֵי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ׃

18. לֹא נָשׁוּב אֶל־בָּתֵּינוּ עַד הִתְנַחֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלָתוֹ׃

19. כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה׃ פ

שביעי (רביעי). 20. וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם־תַּעֲשׂוּן אֶת־הַדָּבָר הַזֶּה אִם־תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי יְהוָה לַמִּלְחָמָה׃

21. וְעָבַר לָכֶם כָּל־חָלוּץ אֶת־הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי יְהוָה עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת־אֹיְבָיו מִפָּנָיו׃

22. וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי יְהוָה וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וְהֱיִיתֶם נְקִיִּם מֵיְהוָה וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי יְהוָה׃

23. וְאִם־לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן הִנֵּה חָטָאתֶם לַיהוָה וּדְעוּ חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶתְכֶם׃

24. בְּנוּ־לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם וּגְדֵרֹת לְצֹנַאכֶם וְהַיֹּצֵא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ׃

Kinder mögen in den Festungsstädten bleiben vor den Bewohnern des Landes,

18. wir wollen zu unseren Häusern nicht zurückkehren, bis Israels Söhne, jeder sich sein Erbe hingenommen hat;

19. denn wir wollen nicht mit ihnen drüben jenseits des Jardens Besitz erhalten, wenn uns unser Erbe bereits diesseits des Jardens nach Osten zugekommen ist.

20. Da sagte Mosche zu ihnen: Wenn ihr dieses thun werdet, wenn ihr ausziehen werdet vor Gott zum Kriege,

21. und von euch jeder zum Vortrab Gezogene den Jarden vor Gott hin überschreiten wird, bis Er seine Feinde vor sich her vertrieben hat,

22. und das Land vor Gott bezwungen ist, und ihr dann erst zurückkehret, und ihr so von Gott und von Israel eurer Pflicht freigesprochen seid: so soll dieses Land euch vor Gott zum Besitze werden.

23. Wenn ihr aber nicht also thun werdet, sehet, so habet ihr gegen Gott gesündigt; und erkennt sehr wohl eure Sünde, die euch treffen wird!

24. Bauet euch Städte für eure Kinder und Hürden für eure Schafe, und was von eurem Munde geäußert worden, vollbringet.

V. 22. והייתם נקיים מד' ומישראל (vergl. 1. B. M. 24, 41). והיית נקי מאלתי, או תנקה מאלתי, der mir geleistete Eid wird dir nichts mehr anhaben können, du wirst von ihm aus keine Verpflichtung mehr haben, du hast ihm genügt. So auch hier: Gott und Israel werden keine Forderung weiter an euch haben.

V. 23. חטאתכם אשר תמצא, die Sünde trifft in ihren Folgen den Sünder. Außer dem, daß sie das transjordanische Land nicht bekommen, wenn sie die Bedingung nicht lösen (V. 30), trifft sie dann auch wegen Wortbrüchigkeit die Schuld.

V. 24. לצאנכם wie לטפכם, so auch צנה (Ps. 8, 8). Vielleicht ist das Wort verlängert, um länger dabei verweilen zu können und damit zu sagen: eure Schafe, auf welche ihr einen so übergroßen Nachdruck legt. Ohnehin dürfte die Umwandlung von

25. וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר עֲבָדֶיךָ יַעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי מְצַוֶּה׃

25. Da sagten Gads Söhne und Reubens Söhne einmütig: Deine Diener werden thun, wie mein Herr gebietet.

26. טַפֵּנוּ נָשֵׁינוּ מִקְנֵנוּ וְכָל־בְּהֶמְתֵּנוּ יִהְיוּ־שָׁם בְּעָרֵי הַגִּלְעָד׃

26. Unsere Kinder, unsere Frauen, unsere Herden und all unser Viehstand, sie sollen dort bleiben in den Städten des Gilead,

27. וַעֲבָדֶיךָ יַעַבְרוּ כָּל־חֲלוּץ צָבָא לִפְנֵי יְהוָה לַמִּלְחָמָה כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי דֹבֵר׃

27. und deine Diener sollen, jeder zum Heer Ausgezogene vor Gott zum Kriege hinüber gehen, wie mein Herr spricht.

28. וַיְצַו לָהֶם מֹשֶׁה אֵת אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֵת יְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן וְאֶת־רָאשֵׁי אֲבוֹת הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל׃

28. Da gebot Mosche dem Priester Elasar, Jehoschua dem Sohn Nuns und den Häuptern der Stammesväter der Söhne Israels in betreff ihrer.

29. וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִם־יַעַבְרוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי־רְאוּבֵן ו אִתְּכֶם אֶת־הַיַּרְדֵּן כָּל־חָלוּץ לַמִּלְחָמָה לִפְנֵי יְהוָה וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וּנְתַתֶּם לָהֶם אֶת־אֶרֶץ הַגִּלְעָד לַאֲחֻזָּה׃

29. Und Mosche sagte zu ihnen: Wenn die Söhne Gad und die Söhne Reuben mit euch den Jarden überschreiten werden, jeder zum Krieg Ausgezogene vor Gott, und das Land vor euch bezwungen sein wird: so gebet ihr ihnen das Land des Gilead zum Besitze.

צאן in צנא und צנה eine demselben Sinn entsprechende Steigerung des Begriffs enthalten. צאן ist verwandt mit שאן und bezeichnet das künstlich zu schützende, zu hürdende Tier (siehe 2. B. M. S. 259), צנא und צנה, verwandt mit צנע und צנח, bezeichnet das noch intensivere Bergen (siehe zu V. 16).

Dieser auf Bedingungen beruhende Vertrag mit den Söhnen Gad und Reuben ist für die jüdische Rechtstheorie das klassische Beispiel für die bündigste Form eines auf Bedingung zu stellenden Aktes. Die daran nachgewiesenen Erfordernisse sind: a. תנאי כפול, es müssen die beiden Fälle der erfüllten und nichterfüllten Bedingung, wie hier ואם לא יעברו וגו׳ und אם יעברו וגו׳, ausdrücklich ausgesprochen sein und nicht der bloßen selbstverständenen Folgerung, מכלל הן אתה שומע לאו und umgekehrt, überlassen bleiben; b. תנאי קודם למעשה, es muß die Bedingung dem daran geknüpften Faktum vorangehen: אם יעברו ונתתם ואם לא יעברו ונאחזו und nicht umgekehrt אם יעברו תחנו. (Nach רמב״ם Jschot VI, 4 bezieht sich diese Forderung nicht auf die Formel, sondern auf den Vollziehungsakt, daß nicht der Akt erst vollzogen und die Bedingung nachgefügt werde.) c. הן קודם ללאו, daß der bejahende Fall dem verneinenden vorangehe, erst אם יעברו und dann ואם לא יעברו; d. תנאי ברבר אחד ומעשה ברבר אחר, es muß die Bedingung in ihrer Erfüllung nichts das daran geknüpfte Faktum Aufhebendes enthalten, also nicht z. B. אם תחזירי לי את הנייר הרי זה גיטיך; e. אפשר לקיומיה על ידי שליח, das auf Bedingung zu stellende Faktum muß, wie hier die Landesverteilung durch Josua, auch eventuell durch einen Stellvertreter vollzogen werden können, nicht

30. וְאִם־לֹא יַעַבְרוּ חֲלוּצִים אִתְּכֶם וְנֶאֱחֲזוּ בְּתֹכְכֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃

30. Wenn sie aber nicht mit euch kampfbereit hinübergehen, so sollen sie mitten unter euch im Lande Kenaan sich niederlassen.

31. וַיַּעֲנוּ בְנֵי־גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן לֵאמֹר אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֶל־עֲבָדֶיךָ כֵּן נַעֲשֶׂה׃

31. Da antworteten die Söhne Gad und die Söhne Reuben: Was Gott zu deinen Dienern gesprochen hat, also werden wir thun.

32. נַחְנוּ נַעֲבֹר חֲלוּצִים לִפְנֵי יְהוָה אֶרֶץ כְּנָעַן וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן׃

32. Wir ziehen kampfbereit vor Gott in das Land Kenaan hinüber, und mit uns die Besitznahme unseres Erbes diesseits des Jardens.

33. וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי־גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן־יוֹסֵף אֶת־מַמְלְכוּת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת־מַמְלְכוּת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב׃

33. Da gab ihnen Mosche, den Söhnen Gad und den Söhnen Reuben und dem halben Stamm Menasche, Sohn Josefs, das Reich Sichons, Königs des Emoriten, und das Reich Ogs, Königs des Baschan, das Land nach seinen Städten in Grenzen, die Städte des Landes im Umkreis.

---

aber wie z. B. der חליצה-Akt, ein nur persönlich zu vollziehender sein (Kiduschin 61 a, Gittin 75 a u. b und Kethuboth 74 a) כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, heißt es Kiduschin daselbst, jede Bedingungsformel, die dieser Aufforderung nicht entspricht, ist folgelos, die Bedingung ist wie nicht ausgesprochen und das Faktum tritt bedingungslos in Kraft, התנאי בטל והמעשה קיים. Ob überall, speziell für welche Gesetzestitel und Fälle diese Norm Anwendung habe, ist jedoch sehr kontrovers (siehe insbesondere die Kommentatoren zu Gittin daselbst). Jedenfalls giebt es Fälle, wo beim Vollzuge einer Handlung die bedingende, der Handlung nur eine bedingungsweise Geltung erteilende Absicht ohne formellen Ausspruch nur angedeutet zu werden braucht, גילוי מלתא, ja Fälle, wo die bedingenden Umstände so selbstverständlich klar und entschieden sind, daß es nicht einmal einer besonderen Andeutung der bedingenden Absicht braucht, דאפי' גילוי מלתא לא בעי (siehe תוספו' קידושין 49 b, ד"ה דברים שבלב).

V. 32. ואחנו אחזת נחלתנו. Es heißt dies wohl: die Besitznahme unseres diesseitigen Erbes geht mit uns hinüber, d. h. nicht diesseits können wir diese Besitznahme vollziehen, sondern mit dem, was wir jenseits des Jardens leisten, verwirklichen wir die Besitznahme des von uns verlangten diesseitigen Landes.

V. 33. ויתן להם משה וגו'. Es sind die Motive und Veranlassungen nicht mitgeteilt, welche zu diesem Anschluß des halben Stammes Menasse an die transjordanische Niederlassung geführt. רמב"ן vermutet, daß sich bei der Einweisung in den Besitz das Landesgebiet zu groß für die beiden Stämme ergeben und dies diesen Anschluß des halben Stammes Menasse veranlaßt habe. בגבלת הארץ לעריה, er wies ihnen das Land zu und teilte es unter die Stämme nach den Städten in abgegrenzten Gebieten, es wurde bereits bestimmt, welche Städte zu Reuben, welche zu Gad und welche zu dem Gebiete des halben Stammes Menasse gehören sollen. ערי הארץ סביב alle Städte

34. Die Söhne Gad bauten Dibon und Atharot und Aroer,

35. Atroth Schofan, Jaaser und Jogbehah,

36. Beth Nimra und Beth Haran zu Festungsstädten und Schafhürden aus.

37. Die Söhne Reuben bauten Cheschbon und Elale und Kirjathajim,

38. Nebo und Baal Meon mit veränderten Namen und Sibma, sonst behielten sie die Namen der Städte, die sie ausgebaut hatten, bei.

39. Die Söhne Machirs Sohn Menasches gingen nach Gilead und eroberten es, und er vertrieb den Emoriten, der darin wohnte.

40. Da gab Mosche das Gilead Machir dem Sohne Menasches, und er ließ sich dort nieder.

41. Jair Sohn Menasches ging und eroberte ihre Dörfer und nannte sie Jairs Dörfer.

34. וַיִּבְנוּ בְנֵי־גָד אֶת־דִּיבֹן וְאֶת־
עֲטָרֹת וְאֶת עֲרֹעֵר׃
35. וְאֶת־עַטְרֹת שׁוֹפָן וְאֶת־יַעְזֵר
וְיָגְבְּהָה׃
36. וְאֶת־בֵּית נִמְרָה וְאֶת־בֵּית הָרָן
עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צֹאן׃
37. וּבְנֵי רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת־חֶשְׁבּוֹן
וְאֶת־אֶלְעָלֵא וְאֶת קִרְיָתָיִם׃
38. וְאֶת־נְבוֹ וְאֶת־בַּעַל מְעוֹן מוּסַבֹּת
שֵׁם וְאֶת־שִׂבְמָה וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁמֹת אֶת־
שְׁמוֹת הֶעָרִים אֲשֶׁר בָּנוּ׃
39. וַיֵּלְכוּ בְּנֵי מָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה
גִּלְעָדָה וַיּוֹרִשׁ אֹתָהּ וַיּוֹרֶשׁ אֶת־הָאֱמֹרִי
אֲשֶׁר־בָּהּ׃
מפטיר. 40. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־הַגִּלְעָד
לְמָכִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁב בָּהּ׃
41. וְיָאִיר בֶּן־מְנַשֶּׁה הָלַךְ וַיִּלְכֹּד
אֶת־חַוֹּתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֹתָהֶן חַוֹּת יָאִיר׃

---

wurden nach Gebieten abgegrenzt, selbst diejenigen, welche die gegenwärtige Bevölkerung noch nicht in Wohnbesitz nehmen konnte.

VV. 34—36. ויבנו וגו׳ את דיבון וגו׳ ערי מבצר וגו׳, sie bauten die Städte aus zu Festungen für ihre Frauen und Kinder und zu Hürden für ihre Herden.

V. 38. מוסבת שם. Nebo und Baal Meon — beides Götternamen, — erhielten veränderte Namen, ויקראו בשמות וגו׳, im übrigen nannten auch sie die Namen der Städte, die sie ausgebaut hatten, d. h. sie behielten die alten Namen bei. Nach רמב״ן wäre aber mit מוסבת שם gesagt, die Städte hätten unter der Herrschaft Sichons andere Namen erhalten, ויקראו וגו׳ die Söhne Reuben aber gaben ihnen die alten Namen wieder, die sie ursprünglich unter Moab gehabt hatten.

V. 41. חות יאיר. Die Etymologie von חוה als Dorf ist nicht sicher. Man glaubt von חיי mit verwandeltem י in ו, wie הוה von היה, und bedeutete es dann wie חית פלשתים einen Kreis von Menschen (vergl. 1. B. M. S. 261). Vielleicht ist jedoch חוה lautverwandt mit חבא, חפה bergen, bedecken, und bedeutet sodann חוה das Dorf als „Schutzort“, dessen Wohnungen vorzugsweise nur dem schützenden Unterkommen der Menschen bestimmt sind, nicht aber den Raum seiner eigentlichen Thätigkeit bilden, im Gegensatz zur Stadt, עיר, die organisch wie die „Haut“ (עור) den Menschenverein umschließt und die Stätte seiner geistigen „Kulturentwickelung“ (עור) wird (siehe 1. B. M.

42. וְנֹבַח הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת־קְנָת וְאֶת־בְּנֹתֶיהָ וַיִּקְרָא לָהֶ֖ נֹבַח בִּשְׁמֹו׃ פ

42. Nobach ging und eroberte Kenath und dessen Töchterstädte und nannte es Nobach nach seinem Namen.

לג 1. אֵלֶּה מַסְעֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָצְאוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְצִבְאֹתָם בְּיַד־מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן׃

Kap. 33. V. 1. Dies sind die Züge der Söhre Jisraels, welche aus dem Lande Mizrajim nach ihren Heeresgruppen gezogen waren, unter der Führung Mosches und Aharons.

2. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת־מוֹצָאֵיהֶם לְמַסְעֵיהֶם עַל־פִּי יְהוָה וְאֵלֶּה מַסְעֵיהֶם לְמוֹצָאֵיהֶם׃

2. Moschе schrieb ihre Aufbrüche zu ihren Weiterzügen auf Befehl Gottes nieder, und dies sind ihre Weiterzüge zu ihren Aufbrüchen.

S. 91). So ist auch die andere Bezeichnung für Dorf כפר, von כפר Schutzdecke, offenbar in diesem Gedankengange gebildet.

V. 42. ויקרא לה, לה ohne Mappik. Dazu im מדרש רבות (zu Ruth 2, 14) die Bemerkung: מלמד שלא עמד לה אותו השם, das Personalsuffixum sei ohne lautbarmachendes Mappik geschrieben, um anzudeuten, daß der Stadt und ihrem Gebiete der Name nicht geblieben, somit Nobachs Absicht, sich dadurch zu verewigen, nicht erreicht wurde. Soll damit vielleicht überhaupt ein leiser Tadel über ein solches Verfahren ausgesprochen werden, sich durch Holz und Stein ein Denkmal der Verewigung zu gründen, einer irdischen Verewigung, die der wahre Jude nur durch Großthaten des Geistes und der sittlichen Pflichttreue und durch den Gesamtinhalt eines edel vollbrachten Lebens suchen und finden soll?

מסעי.

Kap. 33. VV. 1 u. 2. Mannigfache Zwecke dürften dieser Zusammenstellung der Züge und Rastorte der Wanderung durch die Wüste innewohnen. Eine ganze Reihe von Ereignissen und Erlebnissen dürften sich an diese Wanderzüge und Rastorte in der Wüste geknüpft haben, die für die Familien- und Stammesangehörigen und Nachkommen derer, die sie betrafen, des Gedächtnisses wert gewesen sein mögen, die aber keine Stelle in diesen Büchern der nationalen Gesamtheit fanden, und deren mündlicher Überlieferung durch dieses Verzeichnis Merkstäbe für das Gedächtnis geboten wurden. Welche Spuren mögen ferner diese Orte noch für die nächste und fernere Folgezeit von dem Aufenthalt und den Wanderungen unserer Väter in der Wüste bewahrt haben, und wie sehr mochte damit den Söhnen und Enkeln Gelegenheit geboten gewesen sein, diese Stätten der Gott offenbarenden Wunderwaltung in der Wüste aufzusuchen und an Ort und Stelle sich die aus der Geschichte der Väter redende Thatsächlichkeit der Gottesgegenwart auf Erden an dem Schauplatz der Offenbarung selber lebendig zu vergegenwärtigen. Schon der Anblick der nahrungs- und wasserlosen Öde dieser Örtlichkeiten, die so groß ist, daß selbst eine Karawane vorsichtig die Tage zählen muß, um mit ihrem Vorrat auszureichen, und in welcher ein Volk, in welcher mindestens an dritthalb Millionen Seelen vierzig Jahre lang gelebt, wie sehr — nach einer Bemerkung des רמב"ם im Moreh, — muß schon der bloße Anblick dieser Örtlichkeiten in der Wüste die ganze Göttlichkeit der jüdischen Gründungsgeschichte dokumentieren! Raschi teilt von משה הדרשן ר' die Bemerkung mit, von den zweiundvierzig Zügen dieses Verzeichnisses fallen vierzehn, von Raamses bis

3. Sie zogen von Raamses im ersten Monat am fünfzehnten Tag des ersten Monats; am Morgen nach dem Peßachopfer zogen Jisraels Söhne mit gehobener Hand vor den Augen aller Mizrer hinaus.

4. Und die Mizrer begruben, was Gott unter ihnen erschlagen hatte, alles Erstgeborene; und auch an ihren Göttern hatte Gott Gerichte geübt.

5. Jisraels Söhne zogen von Raamses und lagerten in Sukoth.

6. Sie zogen von Sukoth und lagerten in Etham, welches im Anfang der Wüste liegt.

3. וַיִּסְעוּ מִרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָל־מִצְרָיִם׃

4. וּמִצְרַיִם מְקַבְּרִים אֵת אֲשֶׁר הִכָּה יְהוָה בָּהֶם כָּל־בְּכוֹר וּבֵאלֹהֵיהֶם עָשָׂה יְהוָה שְׁפָטִים׃

5. וַיִּסְעוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵרַעְמְסֵס וַיַּחֲנוּ בְּסֻכֹּת׃

6. וַיִּסְעוּ מִסֻּכֹּת וַיַּחֲנוּ בְאֵתָם אֲשֶׁר בִּקְצֵה הַמִּדְבָּר׃

Rithma, vor die Aussendung der Kundschafter, acht, von dem Berge Hor bis zu den Öden Moabs, nach Aharons Tode im vierzigsten Jahre, so daß auf die achtunddreißig Jahre des Wanderungsverhängnisses in der Wüste nur zwanzig Züge kommen. Die göttliche Milde hat somit die Ausführung des Verhängnisses keineswegs zu einem unstäten ruhelosen Herumwandern werden lassen, da der Durchschnitt fast zwei Jahre für jede Rast ergiebt.

ויכתב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ד' ואלה מסעיהם למוצאיהם, gewiß kein bedeutungsloser Wechsel in der Begriffs- und Wortstellung. Nach der göttlichen Auffassung waren es למסעיהם מוצאיהם, ihnen waren es למוצאיהם מסעיהם. Zug und Rast geschahen ja stets unter Gottes Geheiß (Kap. 9, 17 f.). Wenn Gott sie aufbrechen ließ, so lag das Motiv in dem jedesmal zu erreichenden Ziele, für welches die göttliche Erziehungswaltung den neuen Raſtort als den geeigneten ersehen hatte. Jede מסע war ein Fortschritt, war der Zweck des מוצא, des Aufbruchs, und alle ihre Aufbrüche waren למסעיהם מוצאיהם. Dem Volke war es aber umgekehrt. Sie wurden an jedem Orte unzufrieden. Wenn es zum Aufbruch ging, war ihnen der Aufbruch Ziel, es war ihnen in dem Augenblick gleichgültig, wohin es ging, sie zogen weiter, um nur von dem bisherigen Raſtorte fortzukommen, es waren ihnen למוצאיהם מסעיהם.

VV. 3 u. 4. ממחרת הפסח, nicht in der Nacht. In der Nacht wurde die Erlösung durch das Sterben der Erstgeborenen vollbracht (2. B. M. 12, 29). Aber der Auszug geschah am hellen Tage ביד רמה לעיני כל מצרים (Berachoth 9 a). — ומצרים מקברים. Dieser Gegensatz gehört wesentlich mit zu dem Gedanken, den das Gedächtnis der Erlösung aus Mizrajim für alle Zeiten grundlegend festhalten soll. Der Strahl der Morgensonne zeigte das zur Freiheit erhobene Sklavenvolk und das in seinen edelsten Geschlechtern und Gütern darniedergeworfene Herrenvolk, zeigte die eine Gotteshand des einen Einzigen richtend und rettend in einem Momente. Beides zusammen: die Furcht und das Vertrauen der Menschenbrust, dem einen Einzigen zugewandt, bildet für immer den Grundzug des jüdischen Gottesbewußtseins, wie dies noch potenziert am Strande des Schilfmeeres zum Ausdruck kam: ויראו העם את ד' ויאמינו בד' וגו' וירא ישראל וגו'. Darum steht auch in dem Zug- und Stationsverzeichnis der jüdischen Wanderung dieser Auszugsmoment in seiner vollen Charakteristik, wie er ja auch das grundlegende

7. וַיִּסְעוּ מֵאֵתָם וַיָּשָׁב עַל־פִּי הַחִירֹת
אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי בַּעַל צְפֹן וַיַּחֲנוּ לִפְנֵי
מִגְדֹּל׃

7. Sie zogen von Etham, und es kehrte zurück an Pi Hachiroth hin, welches vor Baal Zefon liegt, und sie lagerten vor Migdol.

8. וַיִּסְעוּ מִפְּנֵי הַחִירֹת וַיַּעַבְרוּ
בְתוֹךְ־הַיָּם הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ
שְׁלֹשֶׁת יָמִים בְּמִדְבַּר אֵתָם וַיַּחֲנוּ
בְּמָרָה׃

8. Von Hachiroth weg zogen sie und schritten mitten durchs Meer hindurch der Wüste zu. Sie machten einen Weg von drei Tagen in der Wüste Etham und lagerten in Mara.

9. וַיִּסְעוּ מִמָּרָה וַיָּבֹאוּ אֵילִמָה
וּבְאֵילִם שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה עֵינֹת מָיִם
וְשִׁבְעִים תְּמָרִים וַיַּחֲנוּ־שָׁם׃

9. Sie zogen von Mara und kamen gen Elim. In Elim waren zwölf Wasserquellen und siebzig Dattelpalmen, dort lagerten sie.

10. וַיִּסְעוּ מֵאֵילִם וַיַּחֲנוּ עַל־יַם־
סוּף׃

10. Sie zogen von Elim und lagerten am Schilfmeer,

שני. 11. וַיִּסְעוּ מִיַּם־סוּף וַיַּחֲנוּ
בְּמִדְבַּר־סִין׃

11. zogen vom Schilfmeer und lagerten in der Wüste Sin,

12. וַיִּסְעוּ מִמִּדְבַּר־סִין וַיַּחֲנוּ
בְּדָפְקָה׃

12. zogen von der Wüste Sin und lagerten in Dofka,

13. וַיִּסְעוּ מִדָּפְקָה וַיַּחֲנוּ בְּאָלוּשׁ׃

13. zogen von Dofka und lagerten in Alusch,

14. וַיִּסְעוּ מֵאָלוּשׁ וַיַּחֲנוּ בִּרְפִידִם
וְלֹא־הָיָה שָׁם מַיִם לָעָם לִשְׁתּוֹת׃

14. zogen von Alusch und lagerten in Refidim, dort war für das Volk kein Wasser zum Trinken.

15. וַיִּסְעוּ מֵרְפִידִם וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר
סִינָי׃

15. Sie zogen von Refidim und lagerten in der Wüste Sinai,

Kardinalfaktum im קדש der תפלין bildet, von dem aus jeder jüdische Mann die Heiligung seines „Denkens, Wollens und Handelns" täglich aufs neue zu vollziehen hat.

ובאלהיהם עשה ד' שפטים, wie dies ganze Ereignis die Nichtigkeit der vermeintlichen Götter der Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit des einen Einzigen gegenüber erwies, so lagen auch sie und ihre Embleme neben dem in seinem teuersten Leben getroffenen Egyptervolke tot und in Trümmern.

V. 7. וישב וגו׳. Dieser Übergang zum Singular, während alles vor- und nachher im Plural erzählt ist, bedarf der Aufklärung. Ob damit die vertrauensvolle Einmütigkeit bezeichnet werden soll, mit der sie diesen ihnen gewiß auffallend gewesenen Rückzug unternahmen?

V. 9. ובאילם שתים עשרה וגו׳, einen solchen Lagerplatz fanden sie auf dem ganzen Zuge durch die Wüste nicht wieder.

V. 14. ולא היה שם מים וגו׳. Von da begann der eigentliche Schrecken der wasserlosen Wüste, und ward ihnen vom Horeb her der nie versiegende Wasserborn, der sie fortan durch die Wüste geleitete.

16. וַיִּסְעוּ מִמִּדְבַּר סִינָי וַיַּחֲנוּ בְּקִבְרֹת הַתַּאֲוָה׃

17. וַיִּסְעוּ מִקִּבְרֹת הַתַּאֲוָה וַיַּחֲנוּ בַּחֲצֵרֹת׃

18. וַיִּסְעוּ מֵחֲצֵרֹת וַיַּחֲנוּ בְּרִתְמָה׃

19. וַיִּסְעוּ מֵרִתְמָה וַיַּחֲנוּ בְּרִמֹּן פָּרֶץ׃

20. וַיִּסְעוּ מֵרִמֹּן פָּרֶץ וַיַּחֲנוּ בְּלִבְנָה׃

21. וַיִּסְעוּ מִלִּבְנָה וַיַּחֲנוּ בְּרִסָּה׃

22. וַיִּסְעוּ מֵרִסָּה וַיַּחֲנוּ בְּקְהֵלָתָה׃

23. וַיִּסְעוּ מִקְּהֵלָתָה וַיַּחֲנוּ בְּהַר־שָׁפֶר׃

24. וַיִּסְעוּ מֵהַר־שָׁפֶר וַיַּחֲנוּ בַּחֲרָדָה׃

25. וַיִּסְעוּ מֵחֲרָדָה וַיַּחֲנוּ בְּמַקְהֵלֹת׃

26. וַיִּסְעוּ מִמַּקְהֵלֹת וַיַּחֲנוּ בְּתָחַת׃

27. וַיִּסְעוּ מִתָּחַת וַיַּחֲנוּ בְּתָרַח׃

28. וַיִּסְעוּ מִתָּרַח וַיַּחֲנוּ בְּמִתְקָה׃

29. וַיִּסְעוּ מִמִּתְקָה וַיַּחֲנוּ בְּחַשְׁמֹנָה׃

30. וַיִּסְעוּ מֵחַשְׁמֹנָה וַיַּחֲנוּ בְּמֹסֵרוֹת׃

31. וַיִּסְעוּ מִמֹּסֵרוֹת וַיַּחֲנוּ בְּבְנֵי־יַעֲקָן׃

32. וַיִּסְעוּ מִבְּנֵי יַעֲקָן וַיַּחֲנוּ בְּחֹר הַגִּדְגָּד׃

33. וַיִּסְעוּ מֵחֹר הַגִּדְגָּד וַיַּחֲנוּ בְּיָטְבָתָה׃

34. וַיִּסְעוּ מִיָּטְבָתָה וַיַּחֲנוּ בְּעַבְרֹנָה׃

35. וַיִּסְעוּ מֵעַבְרֹנָה וַיַּחֲנוּ בְּעֶצְיֹן גָּבֶר׃

16. zogen von der Wüste Sinai und lagerten in Kibroth Hatawa,

17. zogen von Kibroth Hatawa und lagerten in Chazeroth,

18. zogen von Chazeroth und lagerten in Rithma,

19. zogen von Rithma und lagerten in Rimmon Perez,

20. zogen von Rimmon Perez und lagerten in Libna,

21. zogen von Libna und lagerten in Riſſa,

22. zogen von Riſſa und lagerten in Kehelatha,

23. zogen von Kehelatha und lagerten in Har Schefer,

24. zogen von Har Schefer und lagerten in Charada,

25. zogen von Charada und lagerten in Makheloth,

26. zogen von Makheloth und lagerten in Tachath,

27. zogen von Tachath und lagerten in Therach,

28. zogen von Therach und lagerten in Mithka,

29. zogen von Mithka und lagerten in Chaſchmona,

30. zogen von Chaſchmona und lagerten in Moßeroth,

31. zogen von Moßeroth und lagerten in Bene Jaakan,

32. zogen von Bene Jaakan und lagerten in Chor Hagidgad,

33. zogen von Chor Hagidgad und lagerten in Jatbatha,

34. zogen von Jatbatha und lagerten in Abrona,

35. zogen von Abrona und lagerten in Ezjon Geber,

36. וַיִּסְעוּ מִיָּעְזֵן וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר־צִן הִוא קָדֵשׁ׃

37. וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ וַיַּחֲנוּ בְּהַר הָהָר בִּקְצֵה אֶרֶץ אֱדוֹם׃

38. וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל־הַר הָהָר עַל־פִּי יְהוָה וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ׃

39. וְאַהֲרֹן בֶּן־שָׁלֹשׁ וְעֶשְׂרִים וּמְאַת שָׁנָה בְּמֻתוֹ בְּהֹר הָהָר׃ ס

40. וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד וְהוּא־יֹשֵׁב בַּנֶּגֶב בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

41. וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר וַיַּחֲנוּ בְּצַלְמֹנָה׃

42. וַיִּסְעוּ מִצַּלְמֹנָה וַיַּחֲנוּ בְּפוּנֹן׃

43. וַיִּסְעוּ מִפּוּנֹן וַיַּחֲנוּ בְּאֹבֹת׃

44. וַיִּסְעוּ מֵאֹבֹת וַיַּחֲנוּ בְּעִיֵּי הָעֲבָרִים בִּגְבוּל מוֹאָב׃

45. וַיִּסְעוּ מֵעִיִּם וַיַּחֲנוּ בְּדִיבֹן גָּד׃

46. וַיִּסְעוּ מִדִּיבֹן גָּד וַיַּחֲנוּ בְּעַלְמֹן דִּבְלָתָיְמָה׃

47. וַיִּסְעוּ מֵעַלְמֹן דִּבְלָתָיְמָה וַיַּחֲנוּ בְּהָרֵי הָעֲבָרִים לִפְנֵי נְבוֹ׃

48. וַיִּסְעוּ מֵהָרֵי הָעֲבָרִים וַיַּחֲנוּ בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃

36. zogen von Ezjon Geber und lagerten in der Wüste Zin, d. i. Kadesch.

37. Sie zogen von Kadesch und lagerten am Berge Hor am Anfange des Landes Edom.

38. Zum Berge Hor ging Aharon der Priester hinan, auf Gottes Befehl und starb dort, im vierzigsten Jahre nach dem Auszuge der Söhne Jisraels aus dem Lande Mizrajim, im fünften Monat am ersten des Monats.

39. Und Aharon war hundertundzweiundzwanzig Jahre alt, als er auf dem Berge Hor starb.

40. Da hörte der Kenaanite der König von Arad — er wohnte im Süden im Lande Kenaan, — daß Jisraels Söhne im Anzuge seien.

41. Sie zogen vom Berge Hor und lagerten in Zalmona,

42. zogen von Zalmona und lagerten in Punon,

43. zogen von Punon und lagerten in Oboth,

44. zogen von Oboth und lagerten in den Öden der Übergänge an der Grenze Moabs,

45. zogen von den Öden und lagerten in Dibon Gad,

46. zogen von Dibon Gad und lagerten in Almon Diblothaimwärts,

47. zogen von Almon Diblothaimwärts und lagerten an den Bergen der Übergänge vor Nebo,

48. zogen von den Bergen der Übergänge und lagerten in den Öden Moabs am Jarden bei Jerecho.

V. 40. וישמע וגו׳. Es war dies die erste feindliche Begegnung mit einer Völkerschaft des in Besitz zu nehmenden Landes.

49. וַיַּחֲנוּ עַל־הַיַּרְדֵּן מִבֵּית הַיְשִׁמֹת עַד אָבֵל הַשִּׁטִּים בְּעַרְבֹת מוֹאָב: ס

שלישי (חמישי). 50. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־משֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר:

51. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אֶל־אֶרֶץ כְּנָעַן:

52. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְאִבַּדְתֶּם אֶת כָּל־מַשְׂכִּיֹּתָם וְאֶת כָּל־צַלְמֵי מַסֵּכֹתָם תְּאַבֵּדוּ וְאֶת כָּל־בָּמוֹתָם תַּשְׁמִידוּ:

49. Sie lagerten am Jarden von Beth Hajeschimoth bis Abel Haschitim in den Öden Moabs.

50. Gott sprach zu Mosche in den Öden Moabs am Jarden vor Jerecho:

51. Sprich zu Jisraels Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr den Jarden überschreitet in das Land Kenaan,

52. so sollt ihr alle Bewohner des Landes vor euch vertreiben und alle ihre Symbole vernichten; alle ihre Gußbilder sollt ihr vernichten und alle ihre Anhöhen sollt ihr zerstören.

V. 49. מבית הישימת עד אבל השטים, nach Joma 75 a eine Strecke von 12 מיל = 3 פרסאות, daher das תחום=Maß von 12 מיל, nach der Ansicht, daß תחומין דאורי' (siehe zu 2. B. M. 16, 29).

V. 51. דבר וגו'. Schon 2. B. M. 34, 12 f., nach der Wiedererrichtung des durch die Egelsünde gestörten Gottesbundes, war im Anblick der den im Volke vorhandenen fremden Elementen leider nur zu gut gelungenen Verführung die Warnung ausgesprochen, bei der einstigen Niederlassung im Lande die polytheistischen Bewohner samt ihren polytheistischen Denkmälern nicht unter und neben sich zu dulden (siehe daselbst). Hier an der Grenze, im Anblick des Landes und vor der nach seinen Grenzen genauen Präzisierung des der Verwirklichung des Gesetzes geweihten und für diese Verwirklichung zu erlangenden Bodens, wird diese Warnung als erste Grundbedingung wiederholt. Ja, wenn es Josua 4, 10 heißt: הכהנים נשאי הארון עמדים בתוך הירדן עד תם כל הדבר אשר צוה ד' את יהושע לדבר אל העם ככל אשר צוה משה את יהושע, daß die Priester mit der Bundeslade im Jarden verharrten, bis Josua alles das zum Volke gesprochen hatte, was Gott ihm durch Moses zur Anrede an das Volk aufgetragen hatte, so wird dies Sota 34 a eben von dieser hier an das Überschreiten des Jordans geknüpften Warnung verstanden. Im Jordan, in dem kritischen Augenblick zwischen dem Untergang in der Jordansflut und dem glücklichen Durchgange zum Lande hin, ward die Warnung wiederholt, von deren Beachtung der ganze Bestand des Landesbesitzes bedingt war.

V. 52. והורשתם. ירש — lautverwandt mit גרש, vertreiben, wovon noch תירוש, der aus seiner Hülle getriebene Saft — heißt im קל: an jemandes Stelle Besitz nehmen, und hat zum Objekt sowohl den bisherigen Besitzer als dessen bisherigen Besitz, ein Gut erben und einen Besitzer beerben. So: 1. B. M. 15, 8 u. 3 במה אדע כי אירשנה, בן ביתי יורש אותי. Im הפעיל heißt es einen solchen Besitzwechsel gewaltsam veranstalten, und zwar auch sowohl mit dem Besitzer, als dem Besitz als Objekt: והורשתם את יושבי הארץ und Vers 53: והורשתם את הארץ, die Bewohner aus dem Lande treiben und das Land aus dem Besitze der bisherigen Bewohner herausbringen, es von seinen Bewohnern säubern.

53. וְהוֹרַשְׁתֶּם אֶת־הָאָרֶץ וִישַׁבְתֶּם־בָּהּ כִּי לָכֶם נָתַתִּי אֶת־הָאָרֶץ לָרֶשֶׁת אֹתָהּ׃

53. Ihr ſollt das Land erſt zur Beſitznahme ſäubern und dann euch darin niederlaſſen; denn euch habe ich das Land gegeben, es in Beſitz zu nehmen.

54. וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת־הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם לָרַב תַּרְבּוּ אֶת־נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט אֶת־נַחֲלָתוֹ אֶל אֲשֶׁר־יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ יִהְיֶה לְמַטּוֹת אֲבֹתֵיכֶם תִּתְנָחָלוּ׃

54. Ihr erteilt euch das Land durchs Los nach euren Familien, dem Zahlreichen vermehrt ihr ſein Erbe und dem Geringern an Zahl verringerſt du ſein Erbe; dorthin, wohin ſein Los ihm herausgekommen, ſoll es ihm werden; nach den Stämmen eurer Väter erteilt ihr euch den Beſitz.

55. וְאִם־לֹא תוֹרִישׁוּ אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם וְהָיָה אֲשֶׁר תּוֹתִירוּ

55. Wenn ihr aber die Bewohner des Landes nicht vor euch vertreiben werdet, ſo werden diejenigen, die ihr

---

משכיתם, dieſer Plural weiſt ganz entſchieden darauf hin, daß die Wurzel סכה iſt und nicht סכך, wie wir 3. B. M. 26, 1 als möglich ausgeſprochen haben. Es heißt hier nicht אבני משכיתם, ſondern משכיתם und umfaßt dies wohl alle beſtimmte Gedankenerregungen bezweckenden ſinnlichen Darſtellungen; wir haben es daher Symbole überſetzt, als das zunächſt entſprechende. So auch משכיות לבב (Pſ. 73, 7). Die lautverwandten Wurzeln שכה, שגה, שגח, שגע bezeichnen alle eine intenſive Gedankenrichtung auf etwas (ſiehe 1. B. M. S. 128).

ואת כל צלמי מסכתם (ſiehe 3. B. M. S. 385). משכיות ſind wohl die öffentlichen Lehrmittel der polytheiſtiſchen Weltanſchauungen, צלמי מסכתם die plaſtiſchen Darſtellungen ihrer Götter, במות die Opferſtätten des Naturkults.

V. 53. והורשתם את הארץ (ſiehe zu V. 52). Ihr müßt das Land erſt durch Entfernung aller polytheiſtiſchen Spuren zu eurer ירושה fähig machen, dann erſt könnt ihr euch darin niederlaſſen. So lange polytheiſtiſche Bewohner und polytheiſtiſche Denkmäler darin ſind, iſt eure ישיבה keine ישיבה (ſiehe zu 2. B. M. 32, 12 f.). כי לכם נתתי וגו׳: nicht kraft eigner Machtvollkommenheit habt ihr das Land, es iſt Gottes Wille und Gottes Macht, denen ihr das Land verdanket, und auch bei der Verteilung des Landes (V. 54) habt ihr nicht willkürliche Normen, ſondern Gottes Weiſung und Gottes Entſcheidung zu folgen. Daher könnt ihr euch nicht der erſten Vorbedingung entſchlagen, unter welcher Gott euch das Land überweiſt.

V. 54. והתנחלתם וגו׳ (ſiehe zu Kap. 26, 52—56). בגורל, in einer durch אורים ותומים beſtätigten Weiſe (ſiehe daſelbſt). Jedem aber, dem durch ein von Gott beſtätigtes Los ein Landesteil angewieſen worden, dem war eben damit die Aufgabe erteilt, es zuvor durch Vertreibung der Bewohner und der polytheiſtiſchen Denkmäler für ſeine Beſitznahme bereit zu ſtellen.

V. 55. לשכים בעיניכם. שכך und שוך, offenbar verwandt mit סכך und סוג, bedeutet eine Dornabwehr, eine Dorneinhegung. So: הנני שך את דרכך בסירים (Hoſea 2, 8), הסר משוכתו והיה לבער (Jeſaia 5, 8), משכת חרק (Prov. 15, 19). Der Sinn iſt daher wohl: die polytheiſtiſchen Bewohner, die ihr im Lande laſſen werdet, werden zu einem Gehege um ihr polytheiſtiſches Unweſen werden, ſo daß ſich dieſes Unweſen eurer Einſicht und Aufſicht und eurem verwerfenden Urteil entzieht. Mit der Toleranz

מֵהֶם לְשִׂכִּים בְּעֵינֵיכֶם וְלִצְנִנִם בְּצִדֵּיכֶם וְצָרְרוּ אֶתְכֶם עַל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ׃
56. וְהָיָה כַּאֲשֶׁר דִּמִּיתִי לַעֲשׂוֹת לָהֶם אֶעֱשֶׂה לָכֶם׃ פ

לד 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר׃
2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי־אַתֶּם בָּאִים אֶל־הָאָרֶץ כְּנָעַן זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה אֶרֶץ כְּנָעַן לִגְבֻלֹתֶיהָ׃
3. וְהָיָה לָכֶם פְּאַת־נֶגֶב מִמִּדְבַּר־

von ihnen übrig lasset, zu Gehegen in euren Augen und zu Stacheln in euren Seiten; sie werden euch auf dem Boden, den ihr bewohnet, feindlich bedrängen.

56. Es wird dann geschehen, daß, wie ich vor hatte, ihnen zu thun, ich euch thun werde.

Kap. 34. V. 1. Gott sprach zu Mosche:

2. Verpflichte Jisraels Söhne und sage ihnen: Wenn ihr zu dem Lande Kenaan kommet, ist dies das Land, das euch in Besitz zufallen soll, das Land Kenaan nach seinen Grenzen.

3. Es sei euch Südspitze von der Wüste Zin an Edoms Seite, und es

---

gegen die polytheistischen Bewohner werdet ihr auch tolerant gegen den Polytheismus (vergl. 2. B. M. 34, 15 u. 16). Mit dieser dem Polytheismus im Gotteslande Berechtigung einräumenden Duldung büßt ihr aber selber die Integrität eurer Gotthörigkeit, die Berechtigung und den Schutz eures Daseins im Lande ein, und wie Gott seinen Schutz euch wegzieht, werden die Geduldeten eure Dränger und Feinde in eurem eigenen Lande. Das ganze Buch der Richter ist nichts als Geschichte der Verwirklichung dieser nicht beachteten Warnung.

V. 56. והיה וגו׳. Endlich werdet ihr so des Gotteslandes unwürdig werden, daß Gott euch so aus dem Lande vertreiben wird, wie es seine Absicht war, die Völker durch euch vertreiben zu lassen. דמיתי. דמה (siehe 1. B. M. S. 27). דָּמָה: sowohl in etwas die Ähnlichkeit von etwas Vorhandenem erkennen und aussprechen, als auch, wie hier, sich die Vorstellung von etwas machen, das erst werden soll, etwas beabsichtigen, vorhaben.

Kap. 34. V. 2. ארץ כנען לגבלתיה. Eine genaue Grenzbestimmung des Landes ist auch für die תרומות מעשרות ושביעית wie מצות התלויות בארץ folgereich, da deren ursprüngliche Verpflichtungskraft auf diese Grenzen beschränkt ist. Erst nachdem die Besitznahme von diesem hier präzisierten ארץ כנען vollständig vollzogen ist, können auch andere eroberte Länder der קדושת הארץ und der an diese sich knüpfenden Pflichten teilhaftig werden. Weshalb auch den von David eroberten Provinzen ארם צובה und דמשק (Sam. II. 8, 5 u. 6) unter dem Gesamtnamen סוריא die קדושת הארץ nur מדרבנן zuerkannt war. Die Besitznahme des eigentlichen Gesetzesbodens war noch nicht ganz vollzogen, war doch selbst Jerusalem noch nicht ganz in jüdischen Händen. Die Eroberung von Syrien ward daher gar nicht als nationales Unternehmen betrachtet und durch die Bezeichnung כבוש יחיד von dem gesetzlichen קדושה-Charakter ausgeschlossen. Ist es doch selbst nicht entschieden, in wie weit das transjordanische Land der dritthalb Stämme in die eigentliche קדושת הארץ mitbegriffen war. (Aboda Sara 21 a תוספו׳ daselbst und Gittin 8 b. — ד״ה עמון ומואב Chagigah 3 b תוספו׳. — Siehe ferner zu 5. B. M. 30, 5.)

V. 3. פאת נגב die südlichste Spitze im Osten.

עֵץ עַל־יְדֵי אֱדֹום וְהָיָה לָכֶם גְּבוּל נֶגֶב מִקְצֵה יָם־הַמֶּלַח קֵדְמָה׃

4. וְנָסַב לָכֶם הַגְּבוּל מִנֶּגֶב לְמַעֲלֵה עַקְרַבִּים וְעָבַר צִנָּה וְהָיָה תְּוֹצְאֹתָיו מִנֶּגֶב לְקָדֵשׁ בַּרְנֵעַ וְיָצָא חֲצַר־אַדָּר וְעָבַר עַצְמֹנָה׃

5. וְנָסַב הַגְּבוּל מֵעַצְמֹון נַחְלָה מִצְרַיִם וְהָיוּ תְּוֹצְאֹתָיו הַיָּמָּה׃

6. וּגְבוּל יָם וְהָיָה לָכֶם הַיָּם הַגָּדֹול וּגְבוּל זֶה־יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל יָם׃

7. וְזֶה־יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל צָפֹון מִן הַיָּם הַגָּדֹל תְּתָאוּ לָכֶם הֹר הָהָר׃

8. מֵהֹר הָהָר תְּתָאוּ לְבֹא חֲמָת וְהָיוּ תְּוֹצְאֹת הַגְּבֻל צְדָדָה׃

9. וְיָצָא הַגְּבֻל זִפְרֹנָה וְהָיוּ תְּוֹצְאֹתָיו חֲצַר עֵינָן זֶה־יִהְיֶה לָכֶם גְּבוּל צָפֹון׃

sei euch die Südgrenze nach Osten das Ende des Salzmeeres.

4. Dann wendet sich euch die Grenze von Süden der Anhöhe Akrabim zu, geht nach Zin hinüber, und ihre Ausgänge sind im Süden von Kadesch Barnea. Sie geht sodann nach Chazar Adar hinaus und nach Azmon hinüber.

5. Es wendet sich die Grenze von Azmon dem Bache Mizrajim zu, und ihre Ausgänge hinan zum Meere.

6. Und die Westgrenze: sie sei euch das große Meer und dessen Gebiet. Dies sei euch die Westgrenze.

7. Und die Nordgrenze sei euch dies: Von dem großen Meere zieht ihr euch eine Linie bis zum Berge Hor,

8. vom Berge Hor zieht ihr eine Linie bis zum Wege nach Chamath, und die Ausgänge der Grenze seien gegen Zedad;

9. Sodann geht die Grenze nach Sifron hinaus, und ihre Ausgänge seien Chazar Enon. Dies sei euch die Nordgrenze.

V. 4. ונסב וגו׳ ועבר וגו׳ ויצא וגו׳ eine Übersetzung dieser geographischen Grenzbestimmungen des heiligen Landes muß auf Genauigkeit verzichten, da die bezeichnenden Ausdrücke nicht an der topographischen Wirklichkeit präzisiert werden können, weil eine gegenwärtige Bestimmung der Örtlichkeiten, welche die Stützpunkte dieser Grenzlinien bilden, nur auf wenig sicheren Vermutungen beruht.

V. 6. הים הגדול וגבול, nach Gittin 8 a das mittelländische Meer und ein innerhalb der Grenzen Palästinas fallendes Inselgebiet, הנסין שבים. Von den Amnonsbergen, dem הר ההר des V. 7, der nordwestlichen Spitze der Landesgrenze, ist nämlich eine das ים הגדול von Nord nach Süd durchschneidende Linie bis zum נחל מצרים im äußersten Südwesten (V. 5) zu ziehen. Was innerhalb dieser Linie ostwärts liegt, gehört zu ארץ ישראל, alles außerhalb im Westen dieser Linie liegende zu חוצה לארץ.

V. 7. תתאו לכם, die Form תְּתָאוּ giebt sich als Piel von einer Wurzel תאה. תאה hieße die Richtung von einem Punkte zu einem anderen bezeichnen. Verwandt damit תעה: immerfort von einem Punkte zu einem anderen sich bewegen, herumirren. Vielleicht auch דאה das Hin- und Herschweben des Adlers, bevor er sich auf einen bestimmten Punkt niederläßt. הר ההר nicht zu verwechseln mit dem Berge gleichen Namens im Südosten, auf welchem Aharon starb, während dieser im äußersten Nordwesten des Landes liegt.

10. וְהִתְאַוִּיתֶם לָכֶם לִגְבוּל קֶדְמָה מֵחֲצַר עֵינָן שְׁפָמָה:

10. Ihr bezeichnet euch dann zur Ostgrenze das Gebiet von Chazar Enon nach Schefam.

11. וְיָרַד הַגְּבֻל מִשְּׁפָם הָרִבְלָה מִקֶּדֶם לָעָיִן וְיָרַד הַגְּבֻל וּמָחָה עַל־כֶּתֶף יָם־כִּנֶּרֶת קֶדְמָה:

11. Und es geht die Grenze von Schefam nach dem Ribla zu von Osten Ajin hinab, die Grenze geht sodann hinab und streicht an das Ufer des Kinerethsees ostwärts.

12. וְיָרַד הַגְּבוּל הַיַּרְדְּנָה וְהָיוּ תְוֹצְאֹתָיו יַם הַמֶּלַח זֹאת תִּהְיֶה לָכֶם הָאָרֶץ לִגְבֻלֹתֶיהָ סָבִיב:

12. Sodann geht die Grenze den Jarden hinab, und ihre Ausgänge bilden das Salzmeer. Dies sei euch das Land nach seinen Grenzen ringsum.

13. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּתְנַחֲלוּ אֹתָהּ בְּגוֹרָל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לָתֵת לְתִשְׁעַת הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה:

13. Da gebot Mosche Jisraels Söhnen: Dies ist das Land, das ihr euch durchs Los zum Besitze verteilen sollt, welches Gott geboten hat, den neunundeinhalb Stämmen zu geben;

14. כִּי לָקְחוּ מַטֵּה בְנֵי הָרְאוּבֵנִי לְבֵית אֲבֹתָם וּמַטֵּה בְנֵי־הַגָּדִי לְבֵית אֲבֹתָם וַחֲצִי מַטֵּה מְנַשֶּׁה לָקְחוּ נַחֲלָתָם:

14. Denn der Stamm der Söhne Reuben nach ihrem Väterhaus und der Stamm der Söhne Gad nach ihrem Väterhaus und der halbe Stamm Menasche haben ihr Erbteil empfangen.

15. שְׁנֵי הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה לָקְחוּ נַחֲלָתָם מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרֵחוֹ קֶדְמָה מִזְרָחָה: פ

15. Die zwei Stämme und der halbe Stamm haben ihr Erbteil diesseits des Jardens bei Jerecho ostwärts zur Morgenseite empfangen.

רב׳עי (ששי). 16. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

16. Gott sprach zu Mosche:

17. אֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר־יְנַחֲלוּ לָכֶם אֶת־הָאָרֶץ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְיְהוֹשֻׁעַ בִּן־נוּן:

17. Dies sind die Namen der Männer, die für euch das Land in Besitz nehmen sollen: der Priester Eleasar und Jehoschua Sohn Nuns.

V. 10. והתאויתם לכם, von אוה. Wie התאוה בית רעך, z. B. in ולא תתאוה בית רעך (5. B. M. 5, 21), das Streben nach Erweiterung seines Besitzkreises, nach Hineinziehen eines Gegenstandes in den Kreis seines Habens bedeutet, so steht es hier ganz eigentlich dafür: durch Ziehen einer Linie anzugeben, wie weit sich unser Besitzkreis, hier das Landesgebiet, erstrecken und was innerhalb desselben fallen solle. Wenn hier vielleicht, der Örtlichkeit gemäß, die Grenzlinie eine Ausbiegung machen sollte, so wäre der Ausdruck in noch höherem Grade bezeichnend (vergl. קוה und קו).

V. 17. אשר ינחלו לכם. Unter Elasars und Josuas Aufsicht und Leitung als Vertreter der Gesamtheit soll jeder Stammesfürst „für seinen Stamm" den demselben

18. וְנָשִׂיא אֶחָד נָשִׂיא אֶחָד מִמַּטֶּה תִּקְחוּ לִנְחֹל אֶת־הָאָרֶץ׃

19. וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים לִמַּטֵּה יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן־יְפֻנֶּה׃

20. וּלְמַטֵּה בְּנֵי שִׁמְעוֹן שְׁמוּאֵל בֶּן־עַמִּיהוּד׃

21. לְמַטֵּה בִנְיָמִן אֱלִידָד בֶּן־כִּסְלוֹן׃

22. וּלְמַטֵּה בְנֵי־דָן נָשִׂיא בֻקִּי בֶּן־יָגְלִי׃

23. לִבְנֵי יוֹסֵף לְמַטֵּה בְנֵי־מְנַשֶּׁה נָשִׂיא חַנִּיאֵל בֶּן־אֶפֹד׃

24. וּלְמַטֵּה בְנֵי־אֶפְרַיִם נָשִׂיא קְמוּאֵל בֶּן־שִׁפְטָן׃

25. וּלְמַטֵּה בְנֵי־זְבוּלֻן נָשִׂיא אֱלִיצָפָן בֶּן־פַּרְנָךְ׃

26. וּלְמַטֵּה בְנֵי־יִשָּׂשכָר נָשִׂיא פַּלְטִיאֵל בֶּן־עַזָּן׃

18. Und je einen Fürſten vom Stamme nehmet ihr, das Land in Beſitz zu nehmen.

19. Dies ſind die Namen der Männer: für den Stamm Jehuda Kaleb, Sohn Jefunnehs.

20. Und für den Stamm der Söhne Schimons: Schemuel, Sohn Amihuds.

21. Für den Stamm Binjamin Elidad, Sohn Kislons.

22. Und für den Stamm der Söhne Dan als Fürſt: Bucki, Sohn Joglis.

23. Für die Söhne Joſefs, für den Stamm der Söhne Menaſches als Fürſt: Channiel, Sohn Efods.

24. Und für den Stamm der Söhne Efraims als Fürſt: Kemuel, Sohn Schiftans.

25. Und für den Stamm der Söhne Sebuluns als Fürſt: Elizafan, Sohn Parnachs.

26. Und für den Stamm der Söhne Jiſſachars als Fürſt: Paltiel, Sohn Aſans.

---

zugewieſenen Landesteil „in Beſitz nehmen" und deſſen entſprechende Verteilung unter die Familien und erbberechtigten Männer vollziehen. Indem dieſe Männer hier als Vertreter der Stämme, Familien und einzelnen beſtellt ſind, ſo ſtehen ſie als Bevollmächtigte aller Erbberechtigten da, und was ſie für dieſelben vollziehen, iſt rechtsgültig und endgültig vollzogen (Raſchi). So wird Kiduſchin 42 a auch hierauf die Vollmacht der gerichtsſeitig zur Erbteilung für Waiſen beſtellten Vormünder und die auch ſpäter von den mündig gewordenen Waiſen unanfechtbare Rechtsgültigkeit ihrer Abmachungen gegründet: מנין ליתומים שבאו לחלק בנכסי אביהם שבית דין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב ולזכות תלמוד לומר נשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו.

VV. 19—28. ואלה שמות האנשים. Die Reihenfolge, in welcher hier die Stämme und ihre Vertreter behufs der Landesverteilung genannt werden, entſpricht in bemerkenswerter Weiſe ganz der Lage, in welcher, von Süd nach Nord gerechnet, die Stämme neben einander und nach einander ihre Niederlaſſung im Lande erhielten. Juda, Simeon, Benjamin, nahmen den Süden ein, — Dan, Menaſſe und zwiſchen beiden Efrajim die Mitte, — Jiſſachar, Sebulun, Aſcher, Naftali den Norden. Wenn ſpäter die durchs Los zu treffende Gebietsanweiſung der Stämme durch den Ausſpruch der אורים ותומים göttliche Beſtätigung erhielt (ſiehe Kap. 26, 55), ſo war bereits deren providentielle Vorausſichtbeſtimmung in dieſen Sätzen und ihrer Reihenfolge gegeben. — Alle Stämme werden hier bei Anordnung der Landesverteilung als מטה בני־ auf-

27. וּלְמַטֵּה בְּנֵי־אָשֵׁר נָשִׂיא אֲחִיהֻוד בֶּן־שְׁלֹמִי׃

27. Und für den Stamm der Söhne Aschers als Fürst: Achihud, Sohn Schelomis.

28. וּלְמַטֵּה בְּנֵי־נַפְתָּלִי נָשִׂיא פְּדַהְאֵל בֶּן־עַמִּיהֻוד׃

28. Und für den Stamm der Söhne Naftalis als Fürst: Pedahel, Sohn Amihuds.

29. אֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה לְנַחֵל אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ כְּנָעַן׃ פ

29. Diese sind es, welche Gott bestellt hat, Jisraels Söhne im Lande Kenaan in ihren Besitz einzusetzen.

לה חמישי. 1. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל־יַרְדֵּן יְרֵחוֹ לֵאמֹר׃

Kap. 35. V. 1. Gott sprach zu Mosche in den Öden Moabs am Jarden vor Jerecho:

2. צַו אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתְנוּ לַלְוִיִּם מִנַּחֲלַת אֲחֻזָּתָם עָרִים לָשָׁבֶת וּמִגְרָשׁ לֶעָרִים סְבִיבֹתֵיהֶם תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם׃

2. Verpflichte Jisraels Söhne, daß sie den Leviten von dem Erbe ihres Besitzes Städte zum Wohnen geben; und ein Weichbild zu den Städten gebt ihr den Leviten zu ihrer Umgegend.

3. וְהָיוּ הֶעָרִים לָהֶם לָשָׁבֶת וּמִגְרְשֵׁיהֶם יִהְיוּ לִבְהֶמְתָּם וְלִרְכֻשָׁם וּלְכָל חַיָּתָם׃

3. Die Städte seien ihnen zum Wohnen, und ihre Weichbilde seien für ihr Vieh, für ihre bewegliche Habe und für all ihren Lebensbedarf.

---

geführt, למטה בני שמעון, למטה בני דן u. s. w., nur von Juda und Benjamin heißt es: למטה יהודה, למטה בנימן. Vielleicht liegt diesem die Anschauung zu Grunde: מטה בני begreift den Stamm als höhere Einheit, welcher die einzelnen בני־ sich unterordnen. Juda und Benjamin aber, auf deren Gebiet das Nationalheiligtum errichtet werden sollte, sollen eben darum nicht als höhere Einheit der ihnen Zugehörigen, sondern selbst nur in ihrer Zuhörigkeit an die nationale Gesamtheit, als „Zweig" des nationalen Ganzen gedacht werden, daher nicht: מטה בני יהודה, מטה בני בנימן, sondern: מטה יהודה, מטה בנימן. Vielleicht erklärt sich daraus auch noch eine Eigentümlichkeit. Bei allen Stämmen werden die Vertreter nach ihrer Würde ausdrücklich als נשיא aufgeführt, nur nicht bei Juda, Simeon und Benjamin. Erwägen wir, daß Judas und Benjamins Gebiet als nächste Peripherie des auf ihrem Boden zu errichtenden Gottesheiligtums gedacht werden konnte, und daß Simeons Gebiet eigentlich nur eine Enklave von Juda bildet: so mochte es an die Hand gegeben erscheinen, dem Gedanken an die im Heiligtume repräsentierte Herrschaft Gottes und seines Gesetzes gegenüber keines andern in der Beziehung seiner Herrscherwürde zu gedenken.

Kap. 35. V. 2. ומגרש לערים (siehe 3. B. M. 25, 24). סביבתיהם. Da עיר femininum ist, so kann sich סביבתיהם nur auf לויים beziehen. Das Weichbild wird den Städten beigegeben, damit die Leviten nicht nur Städte, sondern auch eine Umgegend als Eigentum haben.

V. 3. והיו וגו׳. ומגרשיהם der Leviten. ולכל חיתם nach Nedarim 81 a für jede zur Gesundheitspflege notwendige Handtierung; z. B. zur Wäsche. So heißt Jesaias 57, 10: חית ידך die Lebenskräftigkeit deiner Hand. Nach Mackoth 12 a durften

4. וּמִגְרְשֵׁי הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם מִקִּיר הָעִיר וָחוּצָה אֶלֶף אַמָּה סָבִיב׃

4. Die Weichbilde der Städte, die ihr den Leviten gebet, seien von der Stadtmauer und dem Außenraum tausend Ellen im Umkreis.

5. וּמַדֹּתֶם מִחוּץ לָעִיר אֶת־פְּאַת־קֵדְמָה אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת־פְּאַת־נֶגֶב אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֶת־פְּאַת־יָם וַאלְפַּיִם בָּאַמָּה וְאֵת פְּאַת צָפוֹן אַלְפַּיִם בָּאַמָּה וְהָעִיר בַּתָּוֶךְ זֶה יִהְיֶה לָהֶם מִגְרְשֵׁי הֶעָרִים׃

5. Ihr messet aber von außerhalb der Stadt die Ostseite zweitausend Ellen, die Südseite zweitausend Ellen, die Westseite zweitausend Ellen, die Nordseite zweitausend Ellen und die Stadt in der Mitte; dies werde ihnen zu Weichbilden der Städte.

6. וְאֶת הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם אֶת שֵׁשׁ־עָרֵי הַמִּקְלָט אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לָנֻס שָׁמָּה הָרֹצֵחַ וְעֲלֵיהֶם תִּתְּנוּ אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר׃

6. Und die Städte, die ihr den Leviten geben sollt, sind zuerst die sechs Aufnahmstädte, die ihr bestimmen sollt, daß dahin der Mörder fliehe; und zu ihnen gebet ihr noch zweiundvierzig Städte.

7. כָּל־הֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ לַלְוִיִּם אַרְבָּעִים וּשְׁמֹנֶה עִיר אֹתָהֶן וְאֶת־מִגְרְשֵׁיהֶן׃

7. All die Städte, die ihr den Leviten gebet: achtundvierzig Städte, sie und ihre Weichbilde.

---

auch in dem ganzen Levitengebiet keine Gräber (außer für den dahin geflohenen רוצח שוגג) angelegt werden. לכל חיתם לחיים נתנו ולא לקבורה.

V. 4. מקיר העיר וחוצה אלף אמה, die tausend Ellen begannen nicht gleich an der Mauer, sondern erst וחוצה, nach dem unmittelbar zur Stadt zu rechnenden Außenraum, הן חוצה ואחר כך מדוד (Eruwin 57). Es sind dies die „siebzig Ellen und darüber", שבעים אמה ושיריים, die überall noch zur Stadt gerechnet werden, עיבורו של עיר, so daß auch die zweitausend Ellen des תחום am Sabbat erst nach diesen siebzig Ellen beginnen (daselbst). Diese „siebzig Ellen und darüber" sind der Durchmesser eines Quadrats von fünftausend Quadratellen, welches dem Flächeninhalt des hundert Ellen langen und fünfzig Ellen breiten Umraumes (חצר) des משכן entspricht.

V. 5. ומדתם וגו׳. Vers 4 waren dem מגרש der Stadt nur tausend Ellen zugewiesen. Jenseits dieses מגרש waren der Stadt noch tausend Ellen zugeteilt, die zu שדות וכרמים verwendbar waren (siehe zu 3. B. M. 25, 34). Im Ganzen waren daran zweitausend Ellen nach jeder Seite hin der Stadt zuzumessen. Im weiteren Sinne heißt dieser ganze Raum מגרש.

V. 6. ואת הערים וגו׳ את שש ערי המקלט וגו׳. Diese wiederholte Akkusativkonstruktion soll wohl sagen, daß die sechs zuerst zu ערי מקלט bestimmten Städte (V. 13) zugleich den Leviten übergeben werden sollen. In erster Linie bleiben sie jedoch ערי מקלט, so daß die dorthin sich flüchtenden unabsichtlichen Totschläger den Leviten für ihren Aufenthalt keinerlei Abgaben zu zahlen hatten (Mackoth 13 a). Nach Raschi (daselbst) scheint ihnen sogar unentgeltliche Wohnung haben gewährt werden müssen. ועליהם תתנו

8. וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתְּנוּ מֵאֲחֻזַּת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֵת הָרַב תַּרְבּוּ וּמֵאֵת הַמְעַט תַּמְעִיטוּ אִישׁ כְּפִי נַחֲלָתוֹ אֲשֶׁר יִנְחָלוּ יִתֵּן מֵעָרָיו לַלְוִיִּם: פ ששי (שביע). 9. וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:

10. דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת־הַיַּרְדֵּן אַרְצָה כְּנָעַן:

11. וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה־נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה:

8. Die Städte, die ihr von dem Besitze der Söhne Jisraels gebet, sollt ihr von den größeren mehr und von den kleineren weniger sein lassen. Jeder nach Verhältnis seines Erbes, das ihnen zuteil wird, gebe er von seinen Städten den Leviten.

9. Gott sprach zu Mosche:

10. Sprich zu Jisraels Söhnen und sage ihnen: Wenn ihr den Jarden überschreitet zum Lande Kenaan hin,

11. so sollt ihr euch in entgegenkommender Lage Städte bestimmen, Aufnahmestädte sollen sie euch sein; dorthin fliehe ein Mörder, der einen Totschlag in Absichtslosigkeit begangen.

וגו׳. Außer diesen sechs ערי מקלט wurden noch zweiundvierzig Städten den Leviten gegeben. Durch dieses ועליהם ist diesen zweiundvierzig Städten sekundär auch das מקלט-Recht erteilt. Allein ihre nächste Bestimmung ist: Levitenstadt zu sein. Daraus fließt ein zweifacher Unterschied zwischen ihnen und den sechs eigentlichen מקלט-Städten. Wenn in ihnen ein unabsichtlicher Totschläger seinen Aufenthalt nimmt, so hat er dafür Abgaben zu tragen, und ferner gewähren sie ihm nur Schutz, wenn er sie mit der ausgesprochenen Absicht des schutzsuchenden Aufenthalts betritt, während die sechs eigentlichen מקלט-Städte ihm diesen Schutz gewähren, selbst wenn er sich nur zufällig in ihnen befindet, ja selbst, wenn er von ihrer schützenden Kraft gar kein Bewußtsein hat (Mackoth 10 a und 13 a).

V. 10. כי אתם עוברים וגו׳. Das Land des göttlichen Gesetzes ist um der Menschen willen da. Sein höchstes Produkt, Ziel und Zweck des ganzen ihm zugewandten Gottessegens, ist jede von ihm genährte, der Verwirklichung des Gottesgesetzes durch seine Mittel geweihte Menschenseele. Das Land wird allen nur unter der Bedingung der unantastbaren Heiligachtung einer jeden dem Gesetze heiligen Menschenseele gegeben. Ein Tropfen unschuldig vergossenes, unbeachtet gebliebenes Blut löst eine Masche an dem Band, das das Land mit der Nation und beide mit Gott verknüpft (siehe Verse 33 u. 34). Dieser Heiligachtung des Menschenlebens soll sofort bei der Besitznahme des Landes Ausdruck und in der Verteilung des Landes selbst die Gesetzesinstitution geschaffen werden, auf welche bereits in den Grundzügen der sozialen Rechtsordnungen (2. B. M. 21, 13) hingewiesen ist.

V. 11. והקריתם לכם וגו׳, ihr sollt euch Städte in solcher Lage bestimmen, daß sie sich, ungesucht, von selbst dem Flüchtigen darbieten (siehe zu 1. B. M. 24, 12).

Dieses והקריתם לכם wird 5. B. M. 19, 3 näher also präzisiert: תכין לך הדרך ושלשת את גבול ארצך וגו׳, die Wege dahin sollen immer in gutem, von allem Hindernis freien Zustande erhalten, nach Mackoth 10 b mit Wegweisern versehen, und die Städte in gleichen Distanzen von einander entfernt sein. Die drei transjordanischen (5. B. M.

4, 48) lagen nicht nur den diesseitigen ganz parallel: Hebron in Juda, Bezer in der Wüste, Sichem am Gebirge Efrajim, Ramoth in Gilead, Kadesch im Gebirge Naftali, Golan in Baschan gegenüber, sondern es war auch von der Südgrenze bis Hebron genau so weit wie von Hebron nach Sichem, von Hebron nach Sichem wie von Sichem nach Kadesch, von Sichem nach Kadesch genau so weit wie von Kadesch zur Nordgrenze. Es war also von den beiden Grenzen bis zur ersten Stadt genau so weit, wie von dieser zu der nächstliegenden.

Es waren also drei gleiche Distanzen gegeben: die Entfernung von den Grenzen und die Entfernung von der ersten Stadt zur zweiten und von der zweiten zur dritten. Oder durch Fixierung dreier gleich von einander weit entfernt liegender Punkte in der Mitte wird das Land in vier gleiche Teile geteilt. Diese gleiche Teilung nennt der Text שלש. Im Munde unserer חז"ל wird überhaupt die gleiche Teilung eines gegebenen ganzen Quantums unter mehreren שלש genannt, z. B. משלשין בממון ואין משלשין במכות (Mackoth 5 a; — siehe jedoch Raschi daselbst 3 a).

ערי מקלט, קלט kommt in תנ"ך nur als מקלט in diesem Zusammenhange vor und sonst noch שרוע וקלוט, wo es die ungespalten zusammengewachsene Klaue bedeutet. Im Munde der חז"ל kommt קלט als das Aufnehmen eines fremden Stoffes zur bleibenden Vereinigung, z. B. bei Farben und beim Pfropfreis (Sabbat 17 b und Schebiith II, 6), obgleich es auch zum Ausdruck für eine vorübergehende Aufnahme vorkommt: קלוטה כמי שהונחה דמיא (Sabbat 4 a). Lautverwandt erscheint es mit גלד, wovon גלד die Haut (Job 16, 15), also die organisch den Leib umschließende Hülle, daher rabbinisch גלדאי, Gerber. Auch der zusammenziehende, starr machende Frost heißt גליד. Nach allem diesem scheint קלט in מקלט die bleibende festhaltende Aufnahme zu bedeuten. Vielleicht bezeichnet auch das lautverwandte ילד das Hineinsetzen in die Erdwelt als die fortan den Neugeborenen bleibend aufnehmende Umgebung, und das Verweisen des unvorsätzlichen Mörders in die מקלט-Stadt, ist gleichsam eine zweite beschränkendere Geburt; die מקלט-Stadt ist fortan die ganze Welt des dahin Verwiesenen.

Daher auch im folgenden Verse למקלט והיו לכם הערים לכם: לכל צרכיכם (Mackoth 13 a). Die Aufnahmsstadt soll in der That die kleine Welt des dahin Verwiesenen sein. Er soll darin allen seinen Bedürfnissen vorgesorgt finden. ינום אל עביד ליה מידי דתהוי ליה חיותא, אחת הערים האלה וחי, heißt es 5. B. M. 19, 5, sorge dafür, daß er dort ein „Leben" finde. Die Städte selbst sollen von mittlerer Größe, nach הל' רוצח מל"מ VIII, 8 keine ummauerte, mit Wasser und Märkten für Lebensmittel versehen sein. Bei Förderung von Niederlassungen daselbst hat man darauf zu sehen, daß von allen nationalen Kategorien, כהנים לוים וישראלים, sich dort niederlassen, ja selbst für die geistigen Bedürfnisse der dahin Verwiesenen ist in dem Grade zu sorgen, daß einem dorthin verwiesenen Schüler der Wissenschaft sein Lehrer, und in gleichem Falle dem Lehrer die Schüler nachzufolgen haben (daselbst 10 a). Es bildet also in der That eine מקלט-Stadt eine ausreichende Welt im kleinen.

מכה נפש בשגגה. Es ist bereits zu 2. B. M. 21, 13 der Begriff שגגה für die unvorsätzliche Tötung dahin präzisiert worden, daß, um unter den Schutz und die Pflicht der עיר מקלט-Zuflucht zu fallen, das Geschehene ebenso weit von מזיד als von אונס, von grober Fahrlässigkeit wie von völlig unberechenbarem Zutreffen, fern sein muß, und nur eine solche Tötung שגגה-Flucht nach עיר מקלט diktiert, bei welcher der eingetretene Fall zwar in der Regel nicht vorauszusetzen, jedoch bei einiger ernsten Vorsicht als immerhin möglich hätte vorschweben müssen (siehe daselbst). בשגגה: מכלל דהוי ליה ידיעה (B. K. 26 b). Der wiederholte Ausdruck בשגגה schließt den Fall aus, wenn das Vorhandensein des Leben gefährdenden Gegenstandes dem Thäter nie zum Bewußtsein gekommen war, z. B. היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה ועמד ונפלה.

12. וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד־עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט׃

13. וְהֶעָרִים אֲשֶׁר תִּתֵּנוּ שֵׁשׁ־עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם׃

14. אֶת־שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ מֵעֵבֶר

12. Die Städte sollen euch zur Aufnahme dienen vor dem Annehmer, und nicht sterbe der Mörder, bevor er vor der Gemeinde zu Gericht gestanden.

13. Die Städte, die ihr hergeben sollt, sollen sechs Aufnahmestädte euch sein.

14. Drei der Städte gebet ihr diesseits des Jardens, und drei der Städte

---

V. 12. מגאל (siehe 2. B. M. S. 52). גואל ist hier derjenige, der für den getöteten Menschen auftritt und die Ahndung des Geschehenen an dem Thäter zur Geltung bringt. Es ist dies in der Regel ein Verwandter des Getöteten. Es ist aber dieses Auftreten des גואל so wenig als sogenannte „Blutrache" zu begreifen, daß, nach Sanhedrin 45 b, wenn kein Verwandter da ist, das Gericht einen גואל bestellt. אם אין ד"ה גואל הדם (nach רש"י daselbst) לו גואל ב"ד מעמידין לו גואל wäre dies selbst bei ס"מ in im Anhange zu מ"ע סי' י"ג רמב"ן, הורג בשוגג widerlegt jedoch diese Ansicht und erklärt den Satz nur bei הורג במזיד).

ולא ימות הרצח וגו', dadurch, daß einmal ein jeder, der einen Menschen getötet, dorthin fliehen kann, ist dem vorgebeugt, daß keiner wieder getötet werde, bevor er vor Gericht gestanden und das Gericht über den Fall entschieden hat, ob er der gerichtlichen Hinrichtung, ob der Verweisung in eine מקלט-Stadt zum Schutze vor dem גואל הדם schuldig geworden oder gänzlich frei zu sprechen sei. So lehrt die Mischna zu Verse 24 und 25 Mackoth 9 a: בתחלה אחד שוגג ואחד מזיד מקדימין לערי מקלט וב"ד שולחין ומביאין אותו משם מי שנתחייב מיתה בב"ד הרגוהו ושלא נתחייב מיתה פטרוהו מי שנתחייב גלות מחזירין אותו למקומו שנא' והשיבו אותו העדה אל עיר מקלטו. Mackoth 12 a wird an unserem Satze allgemein die Norm gelehrt, daß selbst bei positivster Gewißheit von der Schuld, wenn z. B. ein Mord in Gegenwart des Gerichtes geschehen, der Mörder nicht ohne vorgängige gehörige gerichtliche Prozedur hingerichtet werden dürfe, מנין לסנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש שאין ממיתין אותו עד שיעמוד בב"ד אחר ת"ל עד עמדו לפני העדה למשפט עד שיעמוד בב"ד אחר, und zwar, wie es hier heißt, muß die gerichtliche Prozedur durch andere Richter vorgenommen werden, die nicht bei dem Vorgang gegenwärtig waren. Die gegenwärtig gewesenen können nur als Zeugen und nicht als Richter fungieren, weil, wie Rosch Haschana 26 a mit Hinweis auf Verse 24 und 25 (siehe daselbst) gelehrt wird, bei עד הרואה kein דיני נפשות, wer bei dem Vorgang als Zeuge gegenwärtig gewesen, nicht Richter in der Sache werden kann, weil die Aufgabe des Gerichts die möglichste Freisprechung ist, und כיון דחזיה דקטל נפשא לא מצי חזו ליה זכותא, der Eindruck des gesehenen Vorganges bei ihm nicht hinreichende Unbefangenheit voraussetzen läßt, dem Thatbestand freisprechende Seiten abzugewinnen.

העדה ist das Gericht als Repräsentant der von Gott mit Handhabung seines Rechts betrauten Gesamtheit.

V. 13. והערים וגו' שש ערי מקלט תהיינה. Auch die transjordanischen bereits von Moses bestimmten drei Städte treten nicht früher in Kraft, bis auch die drei im Lande bestimmt sind. Die מקלט-Institution muß gleichzeitig überall im ganzen jüdischen Gebiete in Kraft treten (Mackoth 9 b). תהיינה לכם (siehe V. 11).

V. 14. ערי מקלט תהיינה, bei ihnen steht die מקלט-Bestimmung voran, während bei den übrigen Levitenstädten der מקלט-Charakter nur sekundär ist (siehe V. 6).

לַיַּרְדֵּן וְאֵת שְׁלֹשׁ הֶעָרִים תִּתְּנוּ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה׃

15. לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלַגֵּר וְלַתּוֹשָׁב בְּתוֹכָם תִּהְיֶינָה שֵׁשׁ־הֶעָרִים הָאֵלֶּה לְמִקְלָט לָנוּס שָׁמָּה כָּל־מַכֵּה־נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה׃

16. וְאִם־בִּכְלִי בַרְזֶל הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ׃

17. וְאִם בְּאֶבֶן יָד אֲשֶׁר־יָמוּת בָּהּ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ׃

18. אוֹ בִכְלִי עֵץ־יָד אֲשֶׁר־יָמוּת בּוֹ הִכָּהוּ וַיָּמֹת רֹצֵחַ הוּא מוֹת יוּמַת הָרֹצֵחַ׃

gebet ihr im Lande Kenaan; Aufnahmestädte sollen sie sein.

15. Für Jisraels Söhne und für den aus der Fremde Eingetretenen und den Beisassen in ihrer Mitte sollen diese sechs Städte zur Aufnahme dienen, daß dorthin jeder fliehe, der einen Totschlag in Absichtslosigkeit begangen.

16. Hat jemand mit einem eisernen Geräte einen geschlagen, so daß er gestorben, so ist er ein Mörder, und der Mörder muß hingerichtet werden.

17. Hat jemand mit einem Handstein, durch welchen er sterben kann, einen geschlagen, so daß er gestorben, so ist er ein Mörder, und der Mörder muß hingerichtet werden.

18. Oder es hat jemand mit einem hölzernen Handgeräte, durch welches er sterben kann, einen geschlagen, so daß er gestorben, so ist er ein Mörder, und der Mörder muß hingerichtet werden.

V. 16. ואם בכלי ברזל u. s. w. Von Versen 16—21 folgen erst Bestimmungen über die Modalitäten, die den vorsätzlichen Mord zur gerichtlichen Ahndung qualifizieren. Außer den durch Zeugen und vorgängige Warnung, עדים והתראה (Kap. 15, 33) zu konstatierenden subjektiven Merkmalen des Bewußtseins und Vorsatzes, kommen noch die objektiven Umstände, die von dem Thäter in Bewegung gesetzten oder zu seinem Zwecke benutzten tötenden Mittel in Betracht, ob sie zu dem erfolgten Tode in solchem Verhältnis stehen, daß nach menschlicher Schätzung der Tod als direkte Wirkung der Handlung des Thäters zu beurteilen sei. Es ist dabei Größe, Stoff und Beschaffenheit des Werkzeugs, die dabei angewandte Kraft des Thäters, die bedrohte und getroffene Stelle, die körperliche Konstitution des Getöteten ꝛc. vom Gerichte in Erwägung zu ziehen, wie alle diese Erwägungen in unserem Texte angedeutet sind. Es werden die verschiedenen Stoffe ברזל, אבן, עץ genannt, bei אבן und עץ steht die Beifügung יד: כלי עץ יד, אבן יד, d. h. ein zu handhabender Stein, ein zu handhabendes hölzernes Gerät, und ist damit sowohl eine hinreichende Größe vorausgesetzt, als auch auf Schätzung der Kraft hingewiesen, die das Mittel in Bewegung gesetzt. Bei ברזל fehlt diese Beifügung, weil nach Sanhedrin 76 b auch die kleinste Verwundung durch Eisen tötlich werden kann (siehe תוספו׳ daselbst). Darum steht auch beim Stein und dem hölzernen Geräte: אשר ימות בו, es müssen Mittel und Schlag solche gewesen sein, daß er dadurch hat sterben können, daß der erfolgte Tod darauf zurückgeführt werden kann, und endlich heißt es überall הכהו וימות, es muß nach sachkundiger Ansicht der Tod in Folge des Schlages eingetroffen sein; dann ist er ein רצח, ein „Mörder", und מות יומת הרצח, und es ist sein Tod durch Menschenhand zu bewirken.

19. גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת־הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ־בוֹ הוּא יְמִתֶנּוּ׃

19. Der Blutannehmer, der hat den Mörder zu töten; wo er ihn trifft, darf er ihn töten.

20. וְאִם־בִּשְׂנְאָה יֶהְדָּפֶנּוּ אוֹ־הִשְׁלִיךְ עָלָיו בִּצְדִיָּה וַיָּמֹת׃

20. Auch wenn er ihn aus Haß hinabstößt oder hat etwas mit Nachstellung auf ihn geworfen, so daß er gestorben,

21. אוֹ בְאֵיבָה הִכָּהוּ בְיָדוֹ וַיָּמֹת מוֹת־יוּמַת הַמַּכֶּה רֹצֵחַ הוּא גֹּאֵל הַדָּם יָמִית אֶת־הָרֹצֵחַ בְּפִגְעוֹ־בוֹ׃

21. oder hat ihn in Feindschaft mit der Hand so geschlagen, daß er gestorben, so muß der Schläger hingerichtet werden, er ist ein Mörder; der Blutannehmer darf den Mörder töten, wo er ihn trifft.

22. וְאִם־בְּפֶתַע בְּלֹא־אֵיבָה הֲדָפוֹ אוֹ־הִשְׁלִיךְ עָלָיו כָּל־כְּלִי בְּלֹא צְדִיָּה׃

22. Wenn er aber in Unvorsichtigkeit, ohne Feindschaft ihn hinabgestoßen hat, oder hat irgend ein Geräte ohne Nachstellung auf ihn geworfen,

---

V. 19. גואל הדם וגו׳ בפגעו בו וגו׳. Es scheint hiermit ein zweifaches gesagt zu sein. Hat das Gericht nach dem Vorangehenden (Verse 16—18) den Mörder des Todes schuldig erkannt, so hat in erster Linie der גואל הדם den gerichtlichen Tod an ihm zu vollziehen, ja, wie bereits V. 12 bemerkt, ist kein Verwandter als גואל da, so hat das Gericht einen גואל הדם zur Vollziehung des Urteils zu ernennen (Sanhedrin 45 b). Ferner aber בפגעו בו וגו׳, wenn das Gericht die Vollziehung unterläßt oder er sich derselben entzieht, so ist der גואל הדם berechtigt, wo er ihn trifft, selbst innerhalb der ערי המקלט, das gefällte Urteil an ihm zu vollstrecken.

VV. 20 u. 21. ואם בשנאה וגו׳. Bei den in Versen 16—18 angeführten Tötungen mit einem Werkzeug lassen sich die Merkmale, die einen Totschlag als Mord qualifizieren, mit größerer Klarheit präzisieren. Darum standen diese voran. Hieran schließen sich nun die Sätze: אם בשנאה u. s. w. או באיבה u. s. w. und sagen damit, daß auch bei jeder anderen Tötungsart dieselben Momente der Kraft, des Mittels und des Erfolges zur Entscheidung der Frage ermittelt werden müssen, ob der Tod als direkte Wirkung der That des Thäters zu beurteilen sei (siehe Sanhedrin 76 a f.). — ואם וגו׳ יהדפנו או השליך עליו. Es ist einerlei, ob er den Menschen auf das tötende Medium oder das tötende Medium auf den Menschen wirft. הדף, verwandt mit ערף, חטף, חטב, עטף, Grundbedeutung: übrig sein, die in ערף einfach hervortritt, davon הדף: als irgendwo übrig, dort nicht hingehörig, fortstoßen. חטף: etwas, als da, wo es sich befindet, nicht hingehörig, zu sich fortreißen. חטב עץ Bäume dem Walde durch Fällen entreißen. עטף: sich durch Verhüllung isolieren.

בצדיה צדה (siehe 2. B. M. 21, 13).

V. 22. ואם בפתע (siehe Kap. 6, 9). ואם בפתע פרט לקרן זוית (Mackoth 16 b). Es muß im Momente der tötenden Bewegung der Getroffene in einer solchen Richtung sich befunden haben, daß der Thäter בפתע, nur aus Gedankenlosigkeit von der Begegnung überrascht worden. Ging er aber z. B. von West nach Ost, also mit dem Gesichte nach Osten an einer Straßeneinbiegung vorüber, in dem Momente, in welchem der Getroffene

23. או בכל־אבן אשר־ימות בה בלא ראות וַיִּפֹּל עָלָיו וַיָּמֹת וְהוּא לֹא־אוֹיֵב לוֹ וְלֹא מְבַקֵּשׁ רָעָתוֹ׃

23. oder mit irgend einem Stein, durch welchen er sterben kann, ohne ihn zu sehen, warf er ihn auf ihn, so daß er gestorben, er ist ihm aber nicht feind und will keineswegs sein Unglück:

24. וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה׃

24. so richtet die Gemeinde zwischen dem Schläger und dem Blutannehmer auf Grund dieser Rechtsordnungen,

---

mit dem Gesichte nach Norden hervortrat, so daß wohl der Getroffene den Thäter sehen, nicht aber von ihm gesehen werden konnte, so ist der Thäter אנוס und frei von גלות (siehe ריטב״א z. St.). בלא איבה: פרט לשונא, es waltet bei dem שונא die Präsumtion einer solchen Fahrlässigkeit vor, die nahe an מזיד streift. בלא צדיה: da צדיה (V. 19) ganz entschieden die beabsichtigte Tötung, das bewußte Zielen auf den Getöteten ausdrückt, so kann hier בלא צדיה eben nur dies bewußte Zielen auf den Getroffenen ausschließen, und wenn es Mackoth 7 b heißt: בלא צדיה פרט למהכוין לצד זה והלכה לה לצד אחר, daß damit der Fall ausgeschlossen ist, wenn die Absicht war, den Stein nach einer ganz anderen Seite zu werfen, er aber durch einen nicht vorherzusehenden Umstand nach der entgegengesetzten Seite geflogen, so kann dieses Abweichen von der beabsichtigten Richtung nicht in dem Begriff צדיה liegen. Vielmehr dürfte dieser Fall durch den Ausdruck בלא צדיה nur also sich verneinen, daß der Text sagt: es fehlt nur die Absicht, das Zielen. Allein, wenn nicht nur diese Absicht fehlt, sondern es die Absicht war, den Stein in eine ganz andere Richtung zu werfen, so tritt nicht einmal גלות ein, er ist קרוב לאונס und der Thäter ist ganz frei.

V. 23. ויפל עליו: עד שיפול דרך נפילה, es ist als eine גלות verschuldende Unvorsichtigkeit nur dann zu behandeln, wenn der tötende Gegenstand von ihm abwärts gerichtet war, nicht aber, wenn er von ihm aufwärts geführt gegen seinen Willen abwärts flog. Ebenso wohl, wenn er von einer Leiter abwärts steigend auf einen Untenstehenden gefallen, nicht aber, wenn er beim Hinaufsteigen hinunter gefallen und im Fall den Untenstehenden getötet. זה הכלל כל שבדרך ירידתו גולה ושלא בדרך ירידתו אינו גולה (Mackoth 7 b).

VV. 24 u. 25. ושפטו העדה וגו׳ והצילו העדה וגו׳. Wir haben bereits zu V. 12 bemerkt, wie die freisprechende Tendenz ein wesentliches Attribut der jüdischen Kriminalgerichte bildet. Schon in ihrer Zusammensetzung findet dies seinen Ausdruck. Das höchste Tribunal, סנהדרי גדולה, bestand aus einundsiebzig Gliedern, die in jeder größeren Stadt einzusetzenden kleineren Kriminalgerichtshöfe aus dreiundzwanzig, und wird Sanhedrin 2 a diese Zahl auf unsere Stelle zurückgeführt: ושפטו העדה, והצילו העדה, es müssen sich innerhalb eines Kriminalgerichtshofes eine עדה מצלת ועדה שופטת bei jedem Kriminalfall bilden, d. h. die Schuld wie die Unschuld durch ein Zehnmännerkollegium, עדה, vertreten sein können. Es giebt dies die Minimalzahl von zwanzig, und damit ein Majoritätsausschlag möglich sei, der bei Kriminalfällen, wenn verurteilend, mindestens aus zwei Stimmen bestehen muß (siehe 2. B. M. 23, 2), so mußte das Kollegium aus mindestens dreiundzwanzig bestehen. Diese freisprechende Tendenz ist auch der ganzen kriminalgerichtlichen Prozedur aufgeprägt. Ein Gerichtshof, bei dessen Verhandlungen sich einstimmige Verurteilung gezeigt, שראו כולן לחובה, hat den Angeklagten freizusprechen (Sanhedrin 17 a). Ein Mitglied des Gerichtshofes, das bei einer kriminalrechtlichen Verhandlung eine verurteilende Ansicht geäußert, kann während der Verhandlung

25. וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת־הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר־נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד־מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר־מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ:

25. und es rettet die Gemeinde den Mörder aus der Hand des Blutannehmers und es läßt ihn die Gemeinde wieder zu seiner Aufnahmestadt, wohin er geflohen war, zurückbringen, und dort hat er zu bleiben, bis der Hohepriester stirbt, den er mit dem heiligen Öle gesalbt hat.

---

zur Vertretung der freisprechenden Ansicht übergehen, nicht aber von freisprechender zur verurteilenden. Bei der Schlußabstimmung, גמר דין, hat er freilich seiner schließlichen Ansicht gemäß zu votieren (daselbst 32 a; — siehe auch 2. B. M. 23, 7).

על המשפטים האלה: auf Grund dieser Rechtsordnungen, ob er zu gerichtlichem Tode, zur Verweisung in die מקלט-Städte zu verurteilen, oder frei zu sprechen ist.

V. 25. והשיבו וגו' והצילו וגו'. Wenn er zur Verweisung in eine מקלט-Stadt verurteilt wird, so sorgt das Gericht für seine Rückkehr dorthin und giebt ihm Begleitung auf dem Wege mit (Mackoth 10 b). וישב בה עד מות וגו'. So auch V. 28 כהן„ ואחרי מות הכהן הגדול ישוב und עד מות הכהן הגדול dadurch ist der Begriff גדול" hinsichtlich der heimbringenden Kraft seines Todes erweitert: אחד משוח בשמן המשחה ואחר המרובה בבגדים ואחר שעבר ממשיחתו מחזירין את הרוצח (daselbst 11 a), daß ein durch Salbung oder ein in Ermangelung derselben nur durch Anziehen der hohenpriesterlichen Kleider (2. B. M. S. 430 und 3. B. M. S. 352) zum כהן גדול Geweihter, oder ein bei Erkrankung des כהן גדול zu dessen Stellvertreter ernannt Gewesener und nach Genesung des כה"ג wieder Zurückgetretener (עבר ממשיחתו), in dieser Beziehung ganz gleich stehen (siehe ריטב"א Mackoth daselbst das Problem nachgewiesen, wie alle drei Arten כה"ג gleichzeitig sein können). Die Frage: ob במיתת כולן הוא חוזר או במיתת אחד מהן כהנים, ob, wenn mehrere, in dieser Beziehung gleichberechtigte כהנים גדולים, z. B. ein כה"ג und ein עבר ממשיחתו da sind, schon der Tod eines derselben, oder erst der Tod beider die Heimkehr gestatten, ist (daselbst b) nicht ganz entschieden.

(Das sonstige Verhältnis eines כהן המשיח zu einem מרובה בגדים, sowie des כהן משמש zu dem כהן שעבר ist Horioth 11 b also ausgesprochen: אין בין כהן המשיח בשמן המשחה למרובה בגדים אלא פר הבא על כל המצות (3. B. M. 4, 3) ואין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים (3. B. M. 16, 3) ועשירית האיפה (3. B. M. 21, 14) זה וזה שוים בעבודת יום הכפורים ומצווים על הבתולה (daselbst 6, 13), ואסורים על האלמנה (daselbst 7) ואינם מטמאין בקרובים ולא פורעים ולא פורמים ומחזירין הרוצח (daselbst 10, 11).

Es hat aber nur der Tod des כה"ג die heimbringende Kraft, der im Momente des Urteilschlusses, גמר דין, כהן גדול war. Es heißt אשר משח אותו בשמן הקדש, den er, der Angeklagte noch mitgesalbt hatte, d. h. wenn wir es recht verstehen, der gesalbt wurde, während er, der Angeklagte, noch zu der nationalen Gesamtheit gehörte, in deren Namen jeder Hohepriester ernannt wird, als er noch nicht durch seine Verurteilung aus der nationalen Gesamtheit verwiesen war, שנמשח בימיו (Mackoth 11 b). Stirbt der כה"ג vor der Verurteilung und seine Verurteilung erfolgt erst nach der Ernennung eines andern, so kehrt er mit dem Tode dieses zweiten zurück. Erfolgt seine Verurteilung ohne Vorhandensein eines כה"ג, ebenso wer einen כה"ג getötet hat, oder ein כה"ג, der eine unvorsätzliche Tötung begangen, kehrt nie aus der Verweisung zurück. (Nach תוספות ההורג כה"ג או Sanhedrin 18 b wären jedoch diese beiden letzten Fälle ד"ה אינו יוצא

26. וְאִם־יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת־
גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה:

26. Wenn gleichwohl der Mörder über das Gebiet seiner Aufnahmestadt, wohin er geflohen, hinausgeht,

27. וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ
לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם
אֶת־הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם:

27. und es findet ihn der Blutannehmer außerhalb des Gebietes seiner Aufnahmestadt, so darf der Blutannehmer den Mörder morden, es ist seinetwegen keine Blutschuld.

28. כִּי בְעִיר מִקְלָטוֹ יֵשֵׁב עַד־
מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל וְאַחֲרֵי־מוֹת הַכֹּהֵן
הַגָּדֹל יָשׁוּב הָרֹצֵחַ אֶל־אֶרֶץ אֲחֻזָּתוֹ:

28. Denn in seiner Aufnahmestadt hat er zu bleiben, bis zum Tode des Hohenpriesters. Nach dem Tode des Hohenpriesters kehrt der Mörder zu dem Lande seines Eigentums zurück.

כה"ג שהרג nur, wenn vor seiner Verurteilung kein anderer ernannt worden, und wäre somit in dieser Beziehung zwischen כה"ג und einem anderen kein Unterschied. So auch רמב"ם, הל' רוצח VII, 10). — אשר נס שמה וישב בה. Vor Beendigung seiner Verweisungszeit darf er unter keiner Bedingung und zu keinem Zweck, selbst nicht zu einem Mizwazwecke, selbst nicht im höchsten Interesse der Gesamtheit seine מקלט-Stadt verlassen, אינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות ואפילו ישראל צריכין לו. Auch nach seinem Tode wird er dort begraben. Ja, selbst wenn er nach der Verurteilung noch in der Heimat gestorben, wird seine Leiche nach der מקלט-Stadt gebracht, das Grab gehört mit zu dem ihm dort angewiesenen Wohnen, und erst nach dem Tode des כה"ג können seine Gebeine in das Grab seiner Heimat überführt werden, שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו (Mackoth 11 b).

VV. 26 u. 27. ואם יצא וגו' ורצח וגו'. Mackoth 11 b heißt es: כשם שהעיר קולטת כך התחומה קולטת, daß nicht nur die Stadt, sondern auch das Stadtgebiet ihm Schutz gewährt, darum heißt es auch wohl nicht ומצא אהו, אם יצא וגו' את עיר מקלטו וגו' מחוץ לעיר מקלטו, sondern: מחוץ לגבול עיר מקלטו, את גבול עיר מקלטו. Dagegen heißt es V. 28 כי בעיר מקלטו ישב, und nicht בגבול עיר מקלטו, denn sein Wohnrecht ist auf die Stadt mit Ausschluß ihres Gebietes beschränkt (daselbst 12 a).

ואם יצא יצא, nur wenn er במזיד über das Stadtgebiet hinausgeht, ורצח וגו' hat der גואל הדם das Recht, ihn zu töten, אין לו דם, und auch, wenn ein anderer ihn getötet, ist er nicht strafbar, רשות ביד גואל הדם וכל אדם אין חייבין עליו (Mackoth 11 b nach der allgemeinen Lesart). Hat er aber בשוגג das Stadtgebiet verlassen, so ist jede Tötung desselben ein strafbarer Mord (daselbst 12 a). Er unterliegt בשוגג nur der Nötigung, wieder in die מקלט-Stadt zurückzukehren, שלא יהא במזיד נהרג בשוגג גולה סופו (צאתו מחוץ להתחום) חמור מתחלתו (הרציחה) (daselbst).

V. 28. כי בעיר מקלטו ישב. Mackoth 12 b wird an dieser wiederholten Beschränkung seines Aufenthaltes auf die Stadt, die ihn einmal schützend aufgenommen, zugleich der Satz gelehrt, daß, wenn er in seiner מקלט-Stadt wiederum einen unvorsätzlichen Mord begeht, er nicht in eine andere מקלט-Stadt zu fliehen hat, sondern innerhalb der Stadt, die einmal sein מקלט, die ihn „festhaltende Umgrenzung" geworden, משבונה לשבונה, von einem Stadtviertel in das andere verwiesen wird und fortan auf diesen Stadtteil beschränkt bleibt. בעיר מקלטו ישב עיר שקלטתו כבר (daselbst).

29. וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם׃

29. Es seien euch diese Bestimmungen zum Rechtsgesetz für eure Nachkommen in allen euren Niederlassungen.

30. כָּל־מַכֵּה־נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת־הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא־יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת׃

30. Wer einen Menschen erschlägt, nur nach Ausspruch von Zeugen hat er den Mörder zu töten. Ein Zeuge aber hat nichts gegen einen Menschen zur Todesschuld auszusagen.

לא ד. h. לארץ אחוזתו הוא שב ואינו שב למה שהחויקו אבותיו, אל ארץ אחוזתו היה חוזר לשררה שהיה בה, er kehrt zu seinem heimatlichen Besitztum zurück, nicht aber zu der sozialen Stellung und amtlichen Würde, die er etwa früher in seiner Heimat inne gehabt, selbst wenn diese nicht eine persönliche Errungenschaft, sondern eine bereits in seiner Familie herabgeerbte gewesen war (Mackoth 13 a; — siehe 2. B. M. 29, 30 und 5. B. M. 17, 20; — vergl. 3. B. M. 25, 41). ריטב"א zu Mackoth daselbst bemerkt, wie dieser Verlust früher besessener Ehren und Ämter nur dem in die Heimat zurückkehrenden unvorsätzlichen Mörder eigentümlich ist. Alle anderen Gesetzübertreter, sobald sie ihr Verbrechen gebüßt und sich gebessert, sind nicht nur zum Wiedereintritt in früher von ihnen besessene Würden und Ämter, sowie zur Nachfolge ihrer Väter in Amt und Würde fähig, sondern auch für alle neuen Ämter und Würden wählbar, zu denen sie sich qualifizieren.

V. 29. בכל מושבותיכם סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ (Mackoth 7 a). So lange die Kriminaljustiz im jüdischen Lande zur Verwirklichung kommt, — es ist dies an die Existenz des obersten Gerichtshofs in der Steinhalle, לשכת הגזית, im Tempelheiligtum gebunden (siehe 5. B. M. 17, 10), ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא (Aboda Sara 8 b הוספו' daselbst) — so lange ist sie auch in den jüdischen Niederlassungen außerhalb des Landes durch Gerichtshöfe zu handhaben, deren Mitglieder, vermöge der von der Gesetzesautorität im Lande erlangten Autorisation, סמיכה, als deren Delegierte handeln.

V. 30. כל מכה נפש וגו' scheint, wie alles folgende, Vorschrift für das Gericht zu sein. Es war ihm (Verse 12, 24 u. 25) die Beurteilung, eventuelle Verurteilung und Bestellung des גואל הדם als ersten Vollstreckers des Urteils überwiesen. Hier wird nun ergänzt, daß nicht auf die bloße Aussage des גואל הדם, sondern לפי עדים, nach Aussage zweier Zeugen dem גואל הדם die Ermächtigung zur Tötung als רוצח erteilt werden dürfe. Das Subjekt von ירצח ist der גואל הדם, von welchem das ganze Kapitel bisher sowohl als dem Vollstrecker des Todesurteils an dem Mörder als demjenigen gesprochen, dem die Tötung des zur Verweisung in eine מקלט-Stadt Verurteilten gestattet wird, wenn derselbe seinen Verweisungsort mutwillig verlassen hat (siehe ספרי).

ועד אחד לא יענה בנפש למות. Das Erfordernis von mindestens zwei Zeugen für ein Todesurteil, sowie überhaupt zu einem gerichtlich zu beachtenden Zeugnis über eine Menschenthat ist ausführlich 5. B. M. 17, 6 und 19, 15 gegeben: על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת לא יומת על פי עד אחד. לא יקום עד אחד באיש לכל עון ולכל חטאת בכל חטא אשר יחטא על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר. Es wird daher Sanhedrin 34 a das לא יענה unseres Textes nicht von der Zeugenaussage, sondern von der Beteiligung an der Diskussion und den der Abstimmung vorangehenden Verhandlungen verstanden, ganz in dem Sinne wie לא תענה על רב וגו' (2. B. M. 23, 2; siehe daselbst).

Es heißt dort nämlich: אמר אחד מן העדים יש לי ללמד עליו זכות מנין שאין שומעין לו ת"ל עד אחד לא יענה מנין לאחד מן התלמידים שאמר יש לי ללמוד עליו חובה מנין שאין שומעין לו ת"ל אחד לא יענה בנפש למות. Es wird damit dort die Gerichtsnorm gegeben: Zeugen haben außer ihrem Zeugnis mit keinem Worte weder belastend noch entlastend auf den Gang der Verhandlungen zu influieren. Nicht einmal eine zu Gunsten des Angeklagten sprechende Ansicht hat das Gericht von ihnen entgegen zu nehmen. Dagegen Rechtsjünger — und es waren bei jeder Gerichtsverhandlung deren neunundsechzig, die in drei Reihen von je dreiundzwanzig als Auskultatoren den Verhandlungen schweigend anwohnten und aus deren Mitte der Gerichtshof vorkommenden Falls sich ergänzte (Sanhedrin 37 a) — Rechtsjünger, תלמידים, wenn von ihnen Einer eine verurteilende Ansicht äußern zu können meinte, wurde er nicht angehört, wohl aber, wenn er glaubte, eine Rechtsansicht zu Gunsten des Angeklagten vorbringen zu können. In solchem Falle war er in die Reihen der diskutierenden Richter zuzulassen. Fand man seine Ansicht bewährt, so blieb er für immer in den Kreis der Richter erhoben, fand man seine Ansicht unbegründet, so blieb er doch für den Tag in der Reihe der Richter (daselbst 40 a und 42 a). An der zitierten Stelle werden nun zwar beide Sätze, sowohl die gänzliche Ausschließung der Zeugen von jeder Meinungsäußerung bei den Verhandlungen, sowie die Zulassung der Jünger mit Äußerung einer freisprechenden Ansicht, an die Worte unseres Textes geknüpft. Allein eine Interpretation unseres Textes als Quelle beider Sätze wäre ungemein schwer. Wir glauben, das eigentliche Motiv für Ausschließung der Zeugen von jeder Meinungsäußerung בין לזכות בין לחובה in dem von ריש לקיש gelehrten Grunde, משום דמחוי כנוגע בעדותן finden zu dürfen, der umsomehr für eine Äußerung לחובה gelten dürfte. Eine jede Beteiligung der Zeugen bei der Verhandlung kann ihre Unparteilichkeit verdächtigen. Selbst, wenn sie das Wort für die Freisprechung erhüben, könnte es den Schein haben, als fürchteten sie eine הזמה (siehe 5. B. M. 19, 19), die für sie nur nach einer Verurteilung verhängnisvoll werden könnte. Allein — so glauben wir, — in noch höherem Maße dürfte ein verurteilendes Wort von ihnen ihre ganze Aussage verdächtigen und sie dem Scheine unterstellen, als sei nicht ein objektives Vertreten des Faktums, als vielmehr die zu erzielende Bestrafung des Angeklagten das sie leitende Motiv. Diese von ריש לקיש vorgetragene Begründung ihres Ausschlusses von לזכות dürfte daher in Wahrheit das Motiv für ihre Nichtbeteiligung an den Verhandlungen überhaupt bilden, die Anknüpfung des Ausschlusses der Zeugen von der Diskussion an unseren Text nur mnemotechnische אסמכתא, und dieses in Wahrheit nicht von עדים, sondern von תלמידים und deren Ausschluß von Meinungsäußerung לחובה zu verstehen sein.

In der That, nachdem zum kriminalrechtlichen Zeugnis mindestens zwei Zeugen gehören, ist ein Zeuge kriminalrechtlich überhaupt kein Zeuge und hat nicht im mindesten mehr Geltung als jeder andere. Nur als Sachverständiger könnte seine Äußerung, wie die eines jeden anderen Sachverständigen, von irgend einem Einfluß sein. Es wird hier nun gesagt: Nur dem Worte von Zeugen, das ist nach kriminalrechtlicher Satzung: zweier Zeugen, und zwar nur als Zeugnis, als Bezeugung des Faktums, ist ein Einfluß auf Verurteilung eines Angeklagten eingeräumt, ja es bildet die alleinige Basis des Urteils. Allein jeder andere und selbst ein einzelner Zeuge, der eben als einzelner kein Zeuge ist, — (und es kann ja jemand bei einem durch zwei Zeugen konstatierten und zur gerichtlichen Anklage gebrachten Vorgange ebenfalls gegenwärtig gewesen sein, ohne doch mit zu dem Zeugenpaar zu gehören, noch gehören zu können [siehe Mackoth 6 b]) — ein jeder andere also, der als einzelner Zeuge kein Zeugnis, sondern nur eine individuelle Meinung aussprechen kann, ist wohl zu hören, wenn er etwas Entlastendes, nicht aber, wenn er etwas Belastendes vorbringen will, דיני

31. וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר־הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי־מוֹת יוּמָת׃

31. Ihr dürft kein Lösegeld für das Leben eines Mörders nehmen, der todesschuldig ist; denn er muß hingerichtet werden.

32. וְלֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד־מוֹת הַכֹּהֵן׃

32. Und ihr dürft kein Lösegeld für das Fliehen in seine Aufnahmestadt nehmen, um wieder zurückzukehren, im Lande zu wohnen, bis der Priester gestorben.

33. וְלֹא־תַחֲנִיפוּ אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת־הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא־יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ־בָּהּ כִּי־אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ׃

33. Machet das Land, in welchem ihr seid, nicht zum Heuchler, denn das Blut macht das Land zum Heuchler, und dem Lande wird für das Blut, das in ihm vergossen worden, keine Sühne, wenn nicht mit dem Blute dessen, der es vergossen.

נפשות הכל מלמדין זכות ואין הכל מלמדין חובה, darum heißt es: ער אחד לא יענה בנפש למות, למות, zur Belastung ist außer dem Richterkollegium keines Individuums Ansicht zu hören, wohl aber לזכות, zur Entlastung. Diese Kautele, daß ein Kriminalgerichtshof jede für den Angeklagten sprechende Ansicht, keine aber gegen ihn sprechende außer im Schoße seiner eigenen Mitglieder anhören darf, ist für die ganze jüdische Kriminaljustiz tief charakteristisch, die viel weniger sich zu hüten hat, einen Schuldigen frei zu sprechen, als einen Unschuldigen zu verurteilen (siehe 2. B. M. 23, 7).

V. 31. ולא תקחו כפר וגו׳ אשר הוא רשע למות:- wenn er aber nach den euch vorliegenden Zeugenbeweisen und Rechtsnormen todesschuldig ist, so liegt es in keiner Weise in eurer Macht, ihn vom Tode, etwa durch Ablösung in Gelde, zu befreien. Das Recht ist nicht eure Satzung, von welcher Menschen, wie sie es gesetzt, auch dispensieren können. Das Recht ist Gottes Gesetz, ihr seid nur dessen Organ und Vollstrecker (siehe zu 3. B. M. 27, 29).

V. 32. ולא תקחו כפר לנוס וגו׳ Schwerlich kann נוס etwas anderes als Infinitiv sein. Wollte man selbst mit Raschi eine Substantivform נוס wie שובי מלחמה (Micha 2, 8), מולים היו (Josua 5, 5) annehmen, so würde es doch לָנוס heißen müssen. Es heißt wohl: ihr dürft kein Lösegeld für das Fliehen in die Aufnahmestadt nehmen, selbst nicht, um nur vor dem Tode des Hohenpriesters wieder in die Heimat zurück zu kehren.

V. 33. ולא תחניפו וגו׳ חנף, wie dessen Bedeutung in Job und Proverbien entschieden klar ist, heißt: heucheln, also eine andere und zwar eine bessere Erscheinung äußerlich darstellen, welcher die Wirklichkeit des inneren Wesens nicht entspricht. Wer also einen Menschen zum Heuchler macht, der nimmt ihm bei unveränderter äußerer Erscheinung den innern Kern. Während ענף, der Zweig, und ענב, die Traube, das treueste und vollendetste Hinausleben des inneren Seins bedeutet, ist חנף — wie so oft bei dem ע- und ח-Wurzeln — eine Negation von ענף und ענב, es ist die äußere Zweigerscheinung, aber der Zweig bringt keine Blüte und keine Frucht, es ist die äußere Fruchterscheinung, aber die Frucht enthält nichts von dem edlen Saft eines segensreichen

34. וְלֹא תְטַמֵּא אֶת־הָאָרֶץ אֲשֶׁר

34. Und verunlautert das Land nicht, in welchem ihr wohnet, in dessen Mitte

---

Innern. Wenn nun das Land zum „Heuchler" wird, so ist dies, wie man sieht, die buchstäblichste „חנופה". Es ist noch derselbe Boden, der unter Gottes Tau und Sonnenstrahl die reichste Fülle des Fruchtsegens zu tragen bestimmt ist; allein Boden, Tau und Sonnenstrahl täuschen, kein Segenskeim treibt aus dem Innern zum Leben und zur Freude der Menschen, und was davon treibt, ist wiederum Täuschung, es wohnt kein Segen in dem Mark und Saft der Triebe und Pflanzen. Es heißt nun: ולא תחניפו את הארץ, wenn ihr vorsätzlichen Mord und unvorsichtige Tötung eines Menschen duldet, so macht ihr das Land, אשר אתם בה, in welchem ihr seid (nicht blos אשר אתם יושבים בה wie V. 34), in welchem euer irdisches Dasein wurzelt, das in euch, das in dem Menschen sein edelstes Produkt zu erblicken hat, zum „Heuchler". Es täuscht die Erwartung, die ihr sonst von ihm zu hegen berechtigt seid, es hält den Segen, in dem es sich hinausleben sollte, zurück, „כי הוא יחניף את הארץ" denn Blut, Menschenblut, ist der edelste Saft, den das Land, den die Erde zeitigt, und unschuldig vergossenes „Menschenblut" macht das Land zum „Heuchler". In dem zu Gott naher sittlichen Freiheit berufenen Menschen gipfelt das Ziel aller irdischen Entwickelungen und Kräfte, in jedem lebendigen Blutstropfen, der die נפש eines „Menschen" trägt und sein Hiersein vermittelt, berührt sich der Himmel und die Erde, vermählt sich das Irdische mit Göttlichem; die Menschengesellschaft, der nicht jeder Blutstropfen ihrer Angehörigen heilig ist, die nicht eintritt für unschuldig vergossenes Menschenblut, verneint den Zweck, für welchen die Kräfte der Erde arbeiten, bricht die Bedingung, um welche der Boden ihres Landes ihr ist, täuscht die Erwartung, in welcher die Erde ihr ihre Kräfte bietet, wird zur „Heuchlerin" an ihrem Lande und macht hinwieder das Land zum „Heuchler" gegen sie. ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו: diese חנופה des Landes wird nur abgewendet, wenn das unschuldig vergossene Blut und der in ihm um sein Hiersein gebrachte Mensch in der ihn überlebenden Menschengesellschaft seinen Vertreter findet und der Mörder von der Hand dieses Vertreters den Mord mit seinem durch den Mord verwirkten Hiersein büßt. Denn mit dem von seiner Hand vergossenen Blute des Brudermenschen hat sein eigenes Blut die Berechtigung verloren, hat er selbst das Hierseinsrecht eingebüßt, und das geduldete fernere Hiersein dessen, der einen Brudermenschen mit Bewußtsein und Vorsatz gemordet, ist ein Hohn auf die höhere Dignität des gottnahen Menschenwesens überhaupt, ist ein Bruch des Vertrages, unter welchem Gott dem Menschen die Erde, unter welchem Gott Israel das Land erteilt.

In dem Augenblicke, in welchem Gott Noah und seine Söhne die neugeschenkte Erde wieder betreten läßt und ihnen die Pflanzen- und Tierwelt zur freien Disposition übergiebt, proklamiert er mit dem: ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש וגו' שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם die Geltung der unantastbar höheren Dignität der Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundbedingung des Genusses dieses Geschenkes und dieser freien Waltung. In dem Augenblick, in welchem Gott Israel das Land als Boden seiner segensreichen Entfaltung für die Verwirklichung Seines Gesetzes übergiebt, erneuert er mit dem: ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו dieselbe Humanitätsproklamation für Israel als Grundbedingung des gesegneten Besitzes und Genussessegens dieses Landes und erweitert sie noch durch die Sühneinstitution für den unvorsätzlichen Mord.

V. 34. אשר אתם יושבים בה אשר אני שכן בתוכה ist eine andere Beziehung des Landes zu seinen Menschen, als die V. 33 durch אשר אתם בה ihren Ausdruck

אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי יְהוָה שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

ich gegenwärtig bin; denn Ich, Gott, bin gegenwärtig in der Mitte der Söhne Jisraels.

---

fand. Dort ist es die Beziehung des Landes als Bodens der Menschenexistenz. Der Boden versagt den Menschen diese Existenz, wenn die Existenzvernichtung eines Menschen durch einen Menschen sie gleichgültig läßt. Hier ist es die Beziehung des Landes als Bodens der ישיבה und der שכינה, der nationalen Menschengesellschaft und der Gottesgegenwart auf Erden. Beides, sowohl die auf die Huldigung Gottes und seines Gesetzes zu erbauende soziale Volkswohlfahrt, als die einer solchen Erhebung des irdischen Gesamtseins zu Gott zugesagte Gegenwart Gottes auf Erden (2. B. M. 25, 8) beruht offenbar auf dem Bewußtsein und der Anerkennung der höheren Dignität, auf dem Bewußtsein und der Anerkennung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Wenn das ganze Gottesgesetz auf den drei Fundamenten des Rechts und der Liebe des sozialen, und der Sittenheiligung des individuellen Menschen beruht, so steht und fällt das ganze Gesetz mit dem Bewußtsein und der Anerkennung oder der Verneinung und Leugnung der höheren Dignität, der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Auf der Anerkennung der Gottebenbildlichkeit des Nebenmenschen beruht das Recht, auf dem Selbstbewußtsein der eigenen Gottebenbildlichkeit die Sittenheiligung und die Liebe. Ist der Mensch nur tierebenbildlich, nur ein physisches Wesen wie alle Lebendigen neben ihm in der Schöpfung, so sind Gewalt und Selbstsucht und Tierbefriedigung auch für ihn die einzigen Lebensmotoren, so kann von Recht und Liebe und Sittenheiligung keine Rede sein, so ist טומאה, „physische Gebundenheit", „Unfreiheit" mit allen Konsequenzen der Gewalt und der Entartung das ausschließliche Gepräge der Erd- und Menschenwelt, so ist es das Tierideal, dem in Haus und Staat des Menschen- und Völkerlebens die Idolhuldigung gezollt wird, so ist für Gott, den in Recht und Liebe und Sittenheiligkeit zu bekennenden einen Einzigen, keine Stätte auf Erden.

Gleichgültigkeit der Gesamtheit gegen unschuldig vergossenes Menschenblut erkennt aber das Gesetz als die offenbarste Leugnung dieses Fundamentalgrundgesetzes von der Göttlichkeit des Menschenwesens, als thatsächlichste Proklamierung der טומאה als Prinzip des Menschen- und Volkslebens, und spricht daher zu der jüdischen Staatseinheit: ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה, proklamiere durch deine Gleichgültigkeit gegen Menschenblut nicht das Prinzip der טומאה als das in dem Lande geltende, das euch zu seinen Bewohnern hat, in dessen Mitte Gott seine Gegenwart bekundet; כי אני ד' שכן בתוך בני ישראל, denn, wenn eben gesagt ist, אשר אני שכן בתוכה, daß Gott in Mitte des Landes gegenwärtig sei, so ist es ja nicht der Boden, das Land als solches, so sind es die Menschen, so ist es das Volk, Jisraels Söhne sind es, und das Leben, das sie entfalten, wodurch irdische Verhältnisse sich der Aufnahme der verheißenen Gottesgegenwart würdig gestalten; und wenn diese Gottesgegenwart sich in Mitte des Volkes kund thut, wie weit ab das Volksleben auch im einzelnen noch von dem Ziele seiner Vollendung sein möge, wie viel noch der טומאה angehörige Unvollkommenheiten ihm auch noch im einzelnen anhaften mögen, wenn Gott jeder Gegenwart des jüdischen Volkslebens eben in Hinblick auf dessen einstige sittliche Vollendung und mit seiner ewig zu ihr hin erziehenden Liebe nahe sein will: so muß, eben um dieser reinen Vollendungszukunft und der in jeder Zeit gegenwärtigen Gottesnähe willen, von der Gesamtheit stets das jeden Fortschritt zu dieser Zukunft bedingende Panier in unzweifelhaftem Lichte hoch und rein vorangetragen werden, in dem um Gott sich scharenden Menschenvereine die

Idee der Göttlichkeit des Menschenwesens stets ungetrübt zum Ausdruck kommen, auf daß den Erscheinungen der טומאה gegenüber sich das Prinzip der טהרה seine hingebungsvolle Huldigung erhalte und der Gesamtgeist dessen würdig bleibe, der von sich verheißen: אני ד' שכן בתוך בני ישראל (vergl. zu 3. B. M. 18, 25 f. und 15, 31).

Durch diese Schlußsätze tritt erst die רוצח- und ערי מקלט-Institution, deren Verwirklichung das erste Gesamtheitsanliegen bei der Besitznahme des Landes bilden soll, und die schon vor derselben für das bereits in Besitz genommene transjordanische Land durch Moses zur Ausführung kam, in ihr hellstes Licht. Es ist die Heilighaltung und der durch nichts aufzuwiegende Wert eines Blutstropfens ihres letzten Bürgers, mit deren Proklamierung die Gottesnation von ihrem Lande Besitz nehmen soll. Diesem Staate soll das Leben seiner Bürger als das heiligste und höchste aller seinem Schutze übergebenen irdischen Güter gelten, und es wird die Gesamtheit verantwortlich für jede vorzeitig gekürzte Hierseinsminute ihrer Angehörigen. Die in der Heiligachtung des Menschenblutes sich aussprechende „Gottebenbildlichkeit des Menschen" soll dem ersten Faktor: „Gott" sich sofort als zweiter anschließen, und beide Faktoren vereint: Gott und die Gottebenbildlichkeit des Menschen" zusammen mit allen ihren Konsequenzen den geistigen und sittlichen Grund und Lebensborn dieses Staates und des individuellen und sozialen Lebens seiner Angehörigen bilden. Jedem seiner Angehörigen ist Hiersein und Landesboden nur unter der Bedingung garantiert, daß von ihm jeder seiner Mitbürger in seiner Gottebenbildlichkeit und der daraus fließenden Unverletzlichkeit seines Hierseins geachtet werde, und diese Achtung bei allen seinen Handlungen die selbstbewußte Vorsicht und Umsicht erzeuge. Die durchs ganze Land in gleichen Distanzen verteilten, nur zu gleicher Zeit in Wirkung tretenden (V. 13) Miklatstädte proklamieren faktisch dieses Prinzip ausnahmslos für das ganze Land und alle seine Bürger. Der staatsseitig zu autorisierende, eventuell zu bestellende גואל הדם vertritt nicht in seinem und in seiner näheren Verwandtschaft Namen allein, sondern im Namen des Staates dies in dem Mord oder der Tötung eines ihrer Angehörigen verletzte Prinzip.

Die Gesetzesbestimmungen über den vorsätzlichen Mord stellen sich nur als Ausführung des schon der noachidischen Gesetzgebung angehörigen Ausspruchs שופך דם האדם באדם דמו ישפך (1. B. M. 9, 6) dar und erlangen im jüdischen Gesetze vorzüglich die charakteristische, übrigens der gesamten jüdischen Kriminaljustiz angehörige Beschränkung auf עדים והתראה, d. h. auf die Fälle, wo das Verbrechen durch zwei Zeugen konstatiert ist, die bei dem Verbrechen gegenwärtig waren und im Momente der That dem Verbrecher warnend den Buchstaben des Strafgesetzes entgegengehalten haben (siehe hierüber zu 2. B. M. 21, 14 u. 18, 5, sowie 5. B. M. 17, 6), und wo ferner der Tod unzweifelhaft als direkte Wirkung der Verbrecherthat erfolgt ist, wie überhaupt die zur Freisprechung überwiegende Tendenz, die die Strafvollziehung nur in den seltenen Fällen vollendetster Evidenz zuläßt, dann aber auch die Befugnis zum Straferlaß nicht in Händen hat (siehe zu Verse 31 u. 32).

Auf die Ähnlichkeit des dem unvorsätzlichen aber fahrlässigen Mörder diktirten Galuth mit dem über den ersten Mörder ergangenen Verhängnis haben wir bereits zu 1. B. M. 4, 14 hingewiesen. Diese Verweisung aus der Heimat, dieser Ausschluß aus dem ganzen nationalen Boden und dieses Gebanntsein in eine einzige Stätte, die ihn aufnimmt und innerhalb ihrer Grenzen festhält, deren mutwilliges Überschreiten für ihn zur Höhnung der Schwere seines Verbrechens wird und den Todesstahl des Blutvertreters gegen ihn berechtigt, — alles dies ist nur ein verjüngtes Erleiden dessen, was sein Menschenbruder von seiner Hand erlitten, den er um Heimat und Vaterland und um das ganze irdische Hiersein gebracht. Und wohl mag dieses Herausgerissensein aus dem ganzen Boden des bisherigen Seins und aus dem freien Zusammenhange mit allem,

woran das Menschengemüt im heimischen Kreise hängt, sowie die stete Sorge vor dem Stahl der Vergeltung, den er auf sein irdisches Hiersein gezückt weiß, sehr geeignet sein, ihn den ganzen Wert des hohen Gutes recht innig fühlen und schätzen lernen zu lassen, dessen seine straffällige Gedankenlosigkeit einen Brudermenschen verlustig gemacht. Der ganze Charakter, der dieser Verbannung in die Miklatstadt aufgedrückt ist, ist aber nicht Strafe, sondern: כפרה, Sühne, auf daß er von der Folgenschwere der auf ihm lastenden Schuld frei werde (Mackoth 26, 11 b תוספו' ,ר"ה מידי גלות), und spricht sich dieser Charakter auch in der liebenden Fürsorge aus, die die Gesamtheit für das leibliche und geistige Wohl ihres Verbannten an seinem Verbannungsorte zu bethätigen hat (siehe zu V. 11).

Einer besonderen Erwägung bedarf jedoch die Beziehung des כהן גדול zu der Verweisung des unvorsätzlichen Mörders in eine Miklatstadt. Das Verbannungsurteil lautet: bis zum Tode des Hohenpriesters, und zwar dessen, der im Momente der Urteilsfällung Hoheprieſter war. Es kann dies so wenig eine blos äußerliche Fristsetzung sein, muß vielmehr einen so innigen Zusammenhang mit dem Vergehen und seiner Verurteilung haben, daß ja, wenn nach der Verurteilung vor der Hinflucht in den Bannort der Hoheprieſter stirbt, das Vergehen seine Sühne gefunden hat und der Thäter von der Verbannung frei ist, hingegen, wenn zur Zeit des Urteilsspruches kein Hoheprieſter da war, der in eine Miklatstadt Verwiesene bis an sein Lebensende dort zu verbleiben hat. In der That wird auch Mackoth 11 b der Tod des כה"ג als כפרה=Abschluß begriffen: מידי גלות קא מכפרה מיתת כהן הוא דמכפרא (siehe תוספו' daselbst) und daselbst 41 a den כה"ג ein möglicher Anteil an der Verschuldung zuerkannt, der durch ihren Tod zu büßen sein könne. Als ein solcher möglicher Verschuldungsanteil wird dort etwaige Gleichgültigkeit gegen die Wohlfahrt und Schuldlosigkeit ihrer Zeitgenossen bezeichnet, für die zu beten sie unterlassen haben können: שהיה להם לבקש רחמים על דורן ולא בקשו, oder daselbst 11 b von dem erst zwischen dem Vergehen und der Verurteilung zur hohenpriesterlichen Würde Erwählten, daß er vielleicht gegen das dem Angeklagten drohende Verbannungsgeschick gleichgültig gewesen und vielleicht für die Erleuchtung seiner Richter zu beten unterlassen, daß, wenn freisprechende Gründe für ihn vorhanden sind, ihnen diese nicht entgehen mögen, היה לו לבקש רחמים שיגמר דינו לזכות ולא ביקש. (Nur in diesem hypothetischen Sinne glauben wir beide Sätze verstehen zu müssen. Denn es ist ja weder das geschehene Unglück, noch die Verurteilung ein positiver Beweis, daß die zeitigen כהנים גדולים das von ihnen erwartete Gebet wirklich unterlassen haben. Die Erhörung steht ja bei Gott. Und vollends die zweite Bitte שיגמור דינו לזכות ist ja wohl sicher nur hypothetisch für den Fall seiner Unschuld zu verstehen. Es wäre ja sonst die Bitte um ein falsches, jedenfalls um ein irrtümliches Urteil). Diese Mitleidenschaft der Priester an dem Vergehen und dem Verbannungslos des unvorsätzlichen Mörders war so lebhaft in dem Volksbewußtsein, daß nach Mackoth 11 a die Mütter der Hohenpriester die verwiesenen Mörder in ihrer Verbannung mit Nahrungsunterhalt und Kleidung verpflegten, damit sie nicht für den Tod ihrer Söhne beten möchten, אימותיהן של כהנים מספקות להן מחיה וכסות כדי שלא יתפללו על בניהן שימותו (siehe daselbst). Im ספרי zu כהן גדול wird die Beziehung des zu der Verweisung des unvorsätzlichen Mörders also motiviert: ר' מאיר אומר רוצח מקצר ימיו של אדם וכהן גדול מאריך ימיו של אדם אין דין שישב המקצר לפני המאריך ר' אומר רוצח מטמא את הארץ ומסלק את השכינה וכהן גדול גורם לשכינה שתשרה על הארץ אין בדין שיהא מי שמטמא את הארץ לפני מי שגורם להשרות את השכינה על הארץ, d. h. der Mörder verkürzt das Leben, der Hoheprieſter verlängert das Leben; es ist nicht Recht, daß der Lebensverkürzer vor dem Angesicht des Lebensverlängerers bleibe, oder: der Mörder bringt טומאה über das Land und verscheucht die Gottesgegenwart, der Hohe-

priester bewirkt die Gegenwart Gottes im Lande; es ist nicht Recht, daß derjenige, der dem Lande טומאה bringt, vor dem Angesichte dessen bleibt, der die Gottesgegenwart im Lande bewirkt.

Fassen wir alle diese Äußerungen zusammen, so waltet wohl der Grundgedanke vor, daß die unvorsätzliche Tötung eines Menschen ein Ereignis sei, das im Widerspruch zu der Bestimmung des Hohenpriesters stehe, und daß dem Hohenpriester und seinem Amte eine gewisse Mitverantwortlichkeit für das Ereignis zugesprochen werden könne.

Erwägen wir, daß die Verweisung sich ganz eigentlich als eine Verweisung in die Levitenstädte, oder genauer, in eine Levitenstadt darstellt, somit der unvorsätzliche Mörder völlig dem Einflusse der „Leviten", der „Gehülfen des Priesteramtes", übergeben wird, so dürfte dieser Umstand den Zusammenhang mit der ganzen Bestimmung des Leviten- und Priestertums nur noch der Betrachtung näher rücken.

Der Schwerpunkt des ganzen Priester- und Levitenberufes, dessen höchster Repräsentant der Hohepriester ist, liegt in den Begriffen: Lehre und Sühne, Sühne im Heiligtum, Lehre außer dem Heiligtum, zwei Elemente, die sich aufs innigste berühren. Gilt doch die Sühne, deren der Priester im Heiligtum zu warten hat, vorzugsweise, ja fast ausschließlich der שגגה, dem gedankenlosen Abirren vom rechten Wege. זדון, das bewußtvolle mutwillige Brechen der Pflicht, der Trotz des Ungehorsams ist dem Einflusse des Priesters entzogen und erliegt der Rechts- und Gesetzesautorität der Gerichte. Allein den Geist der Erkenntnis und den Ernst der Lebensvorsätze zu verbreiten, der uns unser ganzes inneres und äußeres Leben unter das Regime des göttlichen Gesetzes stellen und jeden Schritt und jede Thatäußerung mit jener Einsicht und Umsicht und Vorsicht abwägen läßt, die jeden Leichtsinn ausschließen und sträflicher Gedankenlosigkeit keinen Raum lassen, jenen Ernst des Lebens zu pflegen, der selbst vor שגגות schützt, das ist ganz eigentlich das Ziel des Priestertums im Volke. Und wie, wenn in der Versündigung gegen Gott — שבין אדם למקום — eine sträfliche Gedankenlosigkeit zu שגגות in Kapitalversündigungen שיש בהן כרת, geführt, die כפרה durch Priester im Heiligtume vermittelt wird (— und wohl mag zu der von uns berührten Bedeutsamkeit der אכילת בשר חטאת sich auch noch damit die Mahnung an die genießenden Priester zum Entgegenwirken gegen den שגגה-Geist im Volke gesellen —): so liegt, wenn im Gebiete der Versündigungen gegen den Menschen, שבין אדם לחבירו, sträfliche Gedankenlosigkeit, שגגה, zu dem Kapitalverbrechen der Tötung eines Menschen geführt, in dem Ereignis Vorwurf und Mahnung an die Priester, und deren höchster Repräsentant, der Hohepriester, unter dessen Amtszeit die Verurteilung geschieht, tritt in doppelte Beziehung zu dem Urteil. Die Verweisung wird als eine Verbannung aus seinem Angesichte betrachtet, und er tritt zugleich mit seinem Leben in Mitleidenschaft mit dem Verurteilten, also, daß sein darauf erfolgender Tod als eine die Sühne des Geschehenen abschließende Folge betrachtet wird. Das Priestertum und dessen erster Träger, der Hohepriester, hat jenen Geist bewußten, sich unter Gottes Leitung vollziehenden und stets regenerierend sich dieser Leitung aufs neue unterstellenden Pflichtlebens zu wecken und zu pflegen, der das eigene Leben bis zum Ausmaß der hienieden bestimmten Wallfahrt ausleben läßt und nirgends störend in den Lebenslauf anderer Mitlebenden eingreift; es hat damit zugleich jenen Geist bewußtvoller sittlicher Freiheit zu wecken und zu pflegen, der das ganze Menschenleben dem Bereiche der טומאה, dem Bereiche blindphysischer Gebundenheit und deren Wechselfällen entreißt und das sittlich freie Menschenleben zu einem Träger und Vermittler der Gottesgegenwart auf Erden gestaltet, — eine alte Lesart des ספרי lautet: גורם שתשרה שכינה על האדם בארץ — zu beidem steht eine, durch von sittlich freier, bewußter Menschenintelligenz unkontrolliert dem Spiel physisch mechanischer Kraft überlassene Menschenthat, erfolgte Tötung eines Menschen in schreiendstem Gegensatz. אין ברין, spricht das Wort

לו שביעי. 1. וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי־גִלְעָד בֶּן־מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

2. וַיֹּאמְרוּ אֶת־אֲדֹנִי צִוָּה יְהוָה לָתֵת אֶת־הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל

Kap. 36. V. 1. Die Häupter der Väter der Familie der Söhne Gilads, Sohn Machirs, Sohn Menaſches, von den Familien der Söhne Joſefs, traten näher und ſprachen vor Moſche und vor den Fürſten, den Häuptern der Väter der Söhne Jisraels;

2. ſie ſagten: Meinem Herrn hat Gott geboten, das Land durchs Los den Söhnen Jisraels in Erbbeſitz zu

---

der Weiſen, es verträgt ſich nicht mit dem Rechte, verträgt ſich nicht mit dem über alle Zweifel und Trübung hinaus klar zu haltenden Prinzip des jüdiſchen Lebens, welches der Hoheprieſter zu vertreten und zu pflegen hat, daß der מקצר ימים und מסלק שכינה unter den Augen deſſen herumwandele, welcher den Geiſt, der מאריך ימים und משרה שכינה ſein ſoll, zu lehren und zu pflegen hat. Iſt im Momente der Urteilsfällung ein כה"ג da, ſo iſt das Urteil als eine Verweiſung aus dem Kreis des כהן גדול zu begreifen und damit die Verurteilung des Geſchehenen vom Standpunkt des כה"ג ins Licht geſetzt, den er als Repräſentant der כהונה vertreten und deſſen Geiſt durch ihn und ſeine כהונה-Genoſſen im Volke genährt und gepflegt werden ſoll; zugleich aber mit der Beſtimmung עד מות הכהן הגדול, alſo mit der Beſtimmung, daß, wenn der Hoheprieſter vor ihm ſtirbt, dieſer Tod die mit dem Verweiſungsurteil eingeleitete כפרה des Geſchehenen abſchließen und der weiteren Verbannung entheben ſoll, indem eben in dieſem Tode das Anzeichen zu finden ſei, daß von Seiten der כהונה die Volkeswohlfahrt nicht mit der Innigkeit im Herzen getragen und dem Geiſt des aus Gott zu ſchöpfenden Lebensernſtes nicht die Wartung und Pflege im Volke zugewandt worden ſei, die שגגה-Ereigniſſe von ſolcher kapitaler Tragweite verhütet haben würden. Hatte im Momente der Urteilsfällung die Nation und die כהונה keinen idealen Repräſentanten im כהן גדול, weil keiner vorhanden, ſo lautet die Verweiſung: aus der Mitte der konkreten Nation, die — da eine Nation nicht ſtirbt — naturgemäß bis in den Tod des Verwieſenen reicht, alſo, daß wenn er außerhalb der Miklatſtadt ſtirbt, noch ſeine Leiche dorthin beſtattet wird, ebenſo wie wenn ſeine Verurteilung als eine Verweiſung aus der Nähe des כהן גדול zu begreifen war und er vor dem Tode des כהן גדול geſtorben, mit deſſen Tode ſeiner Leiche noch die Wiederkehr in die heimiſche Ruheſtätte eröffnet wird.

Siehe den Verfolg der Geſetze über רוצח בשוגג 5. B. M. 19, 1—10; ſiehe auch 5. B. M. 21, 1—9.

Kap. 36. V. 1. ויקרבו. Wie bereits früher bemerkt, wird der Begriff משפחה enger und weiter gefaßt. Der Großvater Zelafchads hatte, wie Kap. 26, 30 f. erſichtlich, ſechs Söhne, die jeder das Haupt einer Familie waren. Dieſe ſechs Familien wurden in weiterem Sinne zuſammen als eine משפחה, als die משפחה des Giladiten gefaßt, und die Häupter dieſer ſechs Zweige der Giladitiſchen Familie, es waren die Großonkel der Töchter Zelafchads, traten mit ihrer Vorſtellung an Moſes und die Fürſten heran.

V. 2. ויאמרו וגו'. Wie wir zu V. 6 zu bemerken haben, war die hier von den Häuptern der Giladitenfamilie provozierte Verordnung nur für das damalige Geſchlecht gegeben, an welches zuerſt das Land in Verteilung kam. Der Antrag ſelbſt weiſt auf eine ſolche Beſchränkung hin. Oben (Kap. 27, 3) lautet der Antrag der Töchter Zelafchads ganz allgemein, knüpft nur an die perſönlichen Verhältniſſe des Vaters an und

לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַּיהוָה לָתֵת
אֶת־נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו׃

3. וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שִׁבְטֵי בְנֵי־
יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרְעָה נַחֲלָתָן
מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת
הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגּרַל
נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרַע׃

geben, und meinem Herrn wurde von Gott geboten, das Erbe unseres Bruders Zelafchad seinen Töchtern zu geben.

3. Werden diese nun einen von den Söhnen der Stämme der Söhne Israels zu Frauen, so wird ihr Erbe von dem Erbe unserer Väter abgehen und zu dem Erbe des Stammes, denen sie in der Ehe werden, hinzukommen, und von dem Lose unseres Erbes wird es abgehen.

---

bittet um Erbrecht für die Töchter, da kein Sohn vorhanden. Da wird mit keiner Silbe der bevorstehenden Landesverteilung gedacht. Darum gilt auch die dort erflossene Entscheidung für alle Zeiten und alle Verhältnisse. Hier aber geht der Antrag ganz eigentlich von der bevorstehenden Landesverteilung aus und weist auf Konsequenzen hin, die die dort ergangene Bestimmung für diese Verteilung haben werde. Es liegt daher schon dadurch nahe, daß die hier erfolgende Bestimmung nur die Zeit des an der Verteilung des Landes partizipierenden Geschlechts im Auge habe. Ginge der Antrag und dessen Erledigung darüber hinaus, so wäre das erste Faktum, an welches der Vortrag der Familienhäupter erinnert, את אדני צוה ד׳ u. s. w. ganz müssig, es hätte genügt: אדני צוה בד׳ לתת וגו׳, dann hätte es sich um Beseitigung eines Bedenkens gehandelt, das bei allen künftigen Verlassenschaften durch das Töchtern erteilte Erbrecht zu heben gewesen wäre. ואדני צוה בד׳ — את אדני צוה ד׳, bei dem ersten Auftrag war die Initiative von Gott, der zweite erfolgte auf eine Vorstellung von Moses. לתת את הארץ בנחלה וגו׳, sie erinnern daran, nach der ersten Anordnung solle das Land בנחלה, das heißt: also erteilt werden, daß jeder Anteil „stromgleich" in das „angewiesene Bette abwärts fließe", dies ist ja der eigentliche Begriff des Erbrechts als נחל. Die Grundabsicht sei also, daß es innerhalb des angewiesenen Besitzgebietes des Hauses, der Familie, des Stammes verharre, zumal, da es gleichzeitig בגורל, also, wie zu Kap. 26, 55 erläutert, unter Mitwirkung der אורים ותומים verteilt werden soll, jede Zuweisung irgend eines Besitzteils somit als göttliche Anordnung in Erfüllung gebracht werden müsse, also z. B. wenn irgend ein Teil dem Stamme Juda überwiesen worden, sollte es nicht von einem anderen Stamme in Besitz genommen werden. ואדני צוה בד׳ וגו׳, dieser dem ganzen Landesverteilungsmodus aufgeprägten Tendenz stände aber die zweite Anordnung, welche den Töchtern Zelafchads bei der Landesverteilung das Zuerteilungsrecht ihres verstorbenen Vaters einräumt, entgegen. Denn

V. 3. והיו וגו׳, in dem Kap. 27, 8 den Töchtern erteilten bedingten Erbrecht ist zugleich die Bestimmung enthalten, daß das ihnen in Ermangelung von Brüdern oder deren Deszendenten zufallende Erbgut nach ihrem Tode an ihre Söhne (je nach der Auffassung auch an ihre Männer, — siehe daselbst V. 11) übergehe, jedenfalls somit, wenn der Mann, folglich auch die mit ihm erzeugten Kinder einem anderen Stamme angehören, das Erbgut von einem Stamme in das Besitzgebiet eines anderen Stammes übergeht, weshalb ja auch dort das Töchtern erteilte Erbrecht allgemein העברה heißt (siehe daselbst). Werden nun die Töchter Zelafchads außerhalb ihres Stammes sich verheiraten und das oben erwähnte Erbrecht auch mit allen seinen Konsequenzen bei ihnen in Anwendung kommen, so würde schon sofort bei der nach Stämmen zu geschehenen

4. וְאִם־יִהְיֶה הַיֹּבֵל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסְפָה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתֵינוּ יִגָּרַע נַחֲלָתָן׃

4. Auch wenn das Jobel für die Söhne Jisraels eintritt, wird ihr Erbe dem Erbe des Stammes hinzugefügt bleiben, denen sie in der Ehe werden, und von dem Erbe des Stammes unserer Väter wird ihr Erbe entnommen bleiben.

5. וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל־פִּי יְהוָה לֵאמֹר כֵּן מַטֵּה בְנֵי־יוֹסֵף דֹּבְרִים׃

5. Da gebot Mosche Jisraels Söhnen auf Gottes Befehl: Recht redet der Stamm der Söhne Josefs.

6. זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר־צִוָּה יְהוָה לִבְנוֹת צְלָפְחָד לֵאמֹר לַטּוֹב בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אַךְ לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים׃

6. Dies ist das Wort, welches Gott für die Töchter Zelafchads geboten: Dem, der ihnen gefällt, mögen sie zu Frauen werden; jedoch der Familie ihres väterlichen Stammes mögen sie zu Frauen werden.

7. וְלֹא־תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל־מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃

7. Damit nicht Jisraels Söhnen ein Erbe von Stamm zu Stamm abgewendet werde; denn Jisraels Söhne sollen jeder an das Erbe des Stammes seiner Väter sich anschließen.

Landesverteilung eine solche העברה vorkommen, ja es könnte geschehen, wenn die Töchter Zelafchads sich jetzt außerhalb ihres Stammes verheiraten und etwa vor der Verteilung mit Hinterlassung von Deszendenten (eventuell ihrer Ehemänner) stürben: so würde bei der Verteilung ein nach göttlicher Bestimmung dem Stamme Menasche überwiesener Landesteil einem anderen Stamme anzuweisen sein.

V. 4. ואם יהיה היובל וגו׳, und diese Zuweisung würde einer direkten durchs Los bestimmten Zuerteilung ganz gleichkommen, sie wird keine vorübergehende, wie etwa durch Verkauf entstehende, sondern eine durchaus bleibende Entziehung und Entfremdung des eigentlich dem Stamme Menasche zufallenden Gutes bewirken, da ירושה auch im Jobel nicht zurückkehrt. (Die Familienhäupter der Giladiten sprechen [V. 3] von einer Verkürzung des Erbteils ihrer Väter, מנחלת אבתינו und nicht מנחלתנו. Es erscheint dies im Geiste der dem Verteilungsmodus zu Grunde liegenden Thatsache gesprochen zu sein, daß den בני ישראל מצרים יוצאי das Land nur als Erbe der בני ארץ zuerteilt wurde, — siehe Kap. 26, 55.)

VV. 6 u. 7. זה הדבר וגו׳ (siehe zu Kap. 30, 2). Die mit זה הדבר eingeleiteten Anordnungen sind in der Regel nur momentaner, zeitlicher Geltung, und, wie bereits zu V. 2 bemerkt, gilt die hier erfolgende Heiratsbeschränkung erbberechtigter Töchter nur für das damalige Geschlecht der an der Besitznahme vom Lande zu Beteiligenden. Ja, nach Baba Bathra 120 a ist für die Töchter Zelafchads das אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים keine diktatorische Rechtsbeschränkung, sondern nur עצה טובה, ein guter Rat, der ihnen die Heirat innerhalb ihres Stammes als wünschenswert bezeichnet. Ihr Recht wäre durch das לטוב בעיניהם תהיינה לנשים in absoluter Unbeschränktheit geblieben, wie es ihnen ja auch in der That durch das והעברת את נחלת אביהן

8. Und jede Tochter, welche ein Erbe von den Stämmen der Söhne Jisraels erbt, soll einem aus der Familie ihres

8. וְכָל־בַּ֫ת יֹרֶ֫שֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵ֣י יִשְׂרָאֵ֔ל לְאֶחָ֗ד מִמִּשְׁפַּ֛חַת מַטֵּ֥ה

להן (Kap. 27, 7) eingeräumt erscheint, wenn man nicht den Ausdruck העברה für das Erbrecht der Töchter Zelafchads in uneigentlicher Bedeutung und nur in Folge der allgemein zu treffenden Bezeichnung des Töchtererbrechts angewandt wissen will. Die Beschränkung erbberechtigter Töchter auf Verheiratung innerhalb ihres väterlichen Stammes habe nur für alle anderen erbberechtigten Töchter ihrer Zeit gegolten.

Das ולא תסב נחלה וגו' kann ja überhaupt nicht in absoluter Schärfe gemeint sein. Ein solches Übergehen eines Erbgutes von Stamm zu Stamm tritt ja unbedingt in jedem Falle ein, wenn etwa die Brüder erst nach Verheiratung der Töchter in einen anderen Stamm verstorben sind. Es kann daher ja an sich überhaupt nur beabsichtigt sein, einer Entfremdung der Erbgüter von dem ursprünglichen Stamme möglichst vorzubeugen. Durch die gesetzliche Statuierung der העברת נחלה bei Erteilung des bedingten Erbrechts an Töchter in der allgemeinenen Erbrechtsordnung (Kap. 27), sowie durch die einleitenden Worte זה הדבר אשר צוה ד' ist aber diese möglichste Verhütung der Erbgutsentfremdnng selbst nur für die Dauer des damaligen Geschlechts Gegenstand dieser Gesetzesmaßregel, und hätten wir uns nur nach dem Interesse umzusehen, welches durch diese vorübergehende Maßregel seine gesetzliche Pflege dürfte gefunden haben sollen.

Wir haben schon bei Betrachtung der Jobelinstitution im 3. B. M. Kap. 25, 10 den hohen Wert erwogen, den das Gesetz auf das Innehalten der Stammesgrenzen und das unvermischte Wohnen der Stämme in den angewiesenen Landesteilen legt. Es sollte dadurch, wie wir meinten, der Lösung der einheitlichen Gesamtaufgabe der Nation in aller Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Stammeseigentümlichkeiten möglichster Vorschub geleistet werden und dazu der Entwickelung eines jeden Stammes in einem eigenen Gebiete der möglichst reine und freie Raum gewährt und gewahrt sein. Daß von diesem Gesichtspunkte aus vor allem für die erste Besitznahme des Landes und die erste darauf folgende Zeit es noch in einem höheren Grade angezeigt sein konnte, ein jedes Gebiet in seiner angewiesenen Integrität dem betreffenden Stamme zu überweisen und zu erhalten, und einem Vermischen der Stammesangehörigen durch das gesetzliche Erbrecht möglichst wenig Vorschub zu leisten, dürfte, wie wir meinen, von selbst einleuchten. Je weniger in aller Zukunft dem gegenseitigen Verkehr und der Verheiratung unter den Stämmen irgend ein gesetzliches Hindernis im Wege stehen sollte, vielmehr der völligen nationalen Vereinheitlichung durch das dreimalige Gesamtzusammenfinden der Nation um das eine Gesamtheiligtum die wirksamste Institution geschaffen war, umsomehr durfte es notwendig sein, daß zuerst ein jeder Landesteil von der Eigentümlichkeit seiner Leute erfaßt werde, und die Leute eines jeden Stammes sich mit ihrer Eigentümlichkeit in das ihnen überwiesene Land hineinleben und beide gegenseitig so fest ineinander wurzeln, daß die beabsichtigte Einzelentfaltung der Stämme ihren gesicherten Boden erhalte. Wir glauben, daß sich aus diesem Gesichtspunkte sowohl die Beschränkung erbberechtigter Töchter zur Verheiratung innerhalb ihres Stammes, als die Begrenzung dieser Maßregel auf das erste Geschlecht der im Lande zu Besitz Kommenden sehr wohl begreifen lasse. —

ידבקו sich anschließen, wie ודבק באשתו (1. B. M. 2, 24), ותדבק בנערות בועז (Ruth 2, 23).

V. 8. וכל בת ירשת נחלה ממטות וגו'. Baba Bathra 111a wird an dem Ausdruck בת ירשת נחלה ממטות בני ישראל, womit eine Tochter als Erbnehmerin aus zwei Stämmen bezeichnet wird, der Rechtssatz gelehrt, daß bei Hinterlassenschaften von

väterlichen Stammes zur Frau werden, damit Jisraels Söhne jeder das Erbe seiner Väter erbe,

9. Und ein Erbe nicht von einem Stamme zu dem Stamme eines andern abgewendet werde; denn die Stämme der Söhne Jisraels sollen jeder an sein Erbe sich anschließen.

10. Wie Gott Mosche geboten, so thaten die Töchter Zelafchads.

11. Es wurden Machla, Thirza, Chogla, Milka und Noa, die Töchter Zelafchads, den Söhnen ihrer Oheime zu Frauen.

12. Aus den Familien der Söhne Menafches, Sohn Josefs, wurden sie zu Frauen, und so ward ihr Erbteil bei dem Stamme ihrer väterlichen Familien.

אָבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירְשׁוּ
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו׃
9. וְלֹא־תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה
אַחֵר כִּי־אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת
בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃
מפטיר. 10. כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־
מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנוֹת צְלָפְחָד׃
11. וַתִּהְיֶינָה מַחְלָה תִרְצָה וְחָגְלָה
וּמִלְכָּה וְנֹעָה בְּנוֹת צְלָפְחָד לִבְנֵי
דֹדֵיהֶן לְנָשִׁים׃
12. מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי־מְנַשֶּׁה בֶּן־יוֹסֵף
הָיוּ לְנָשִׁים וַתְּהִי נַחֲלָתָן עַל־מַטֵּה
מִשְׁפַּחַת אֲבִיהֶן׃

Müttern deren Kindern ganz dasselbe Erbrecht zusteht, wie bei Hinterlassenschaften von Vätern, eine Tochter daher, deren Vater und Mutter verschiedenen Stämmen angehören, bei deren Tode Erbnehmerin aus zwei Stämmen wird. Es wird sodann (daselbst 112 a) die Frage verhandelt, ob bei der Verheiratung einer solchen aus zwei Stämmen erbberechtigten Tochter auch auf die Stammesentfremdung des mütterlichen Erbes also Rücksicht zu nehmen wäre, daß der zu wählende Ehemann auch von mütterlicher und väterlicher Seite denselben Stämmen wie die zu verheiratende Tochter angehöre, oder die Rücksicht für das mütterliche Erbe bei der Verheiratung wegfalle, שכבר הוסבה, da eine Entfremdung desselben bereits bei dem Erbanfall an die dem Vaterstamme angehörende Tochter gegeben war. Auch aus diesem Problem ist ersichtlich, wie eine absolute Verhütung der Stammesentfremdung der Erbgüter gar nicht in Absicht des Gesetzes gelegen sein könne.

V. 9. תסב נחלה וגו׳. Die den Stämmen zugewiesenen Landesteile sollen nicht schon von vornherein teilweise einem anderen Stamme zugewendet werden, כי איש בנחלתו ידבקו מטות בני ישראל, denn jeder Stamm mit allen seinen Angehörigen soll zunächst sich an das angewiesene Landesteil anschließen. Jeder Landesteil soll zunächst möglichst rein das eigentümliche Gepräge des Stammes erhalten, welchem er zugewiesen wird, und jeder Stamm sich zunächst möglichst ausnahmlos mit seinen Eigentümlichkeiten in das Land hineinleben, sich gleichsam mit ihm „vermählen", das ihm für die Entwickelung seiner Eigentümlichkeit auf der Basis der nationalen Gesamtaufgabe angewiesen wird (siehe zu Verse 6 u. 7).

VV. 10—12. כאשר צוה וגו׳. Dieser ausführliche Bericht, daß sämtliche Töchter Zelafchads sich der Weisung gemäß innerhalb ihres väterlichen Stammes verheirateten, dürfte die zu V. 6 mitgeteilte Auffassung bestätigen, daß diese Weisung ihnen nur als „guter Rath" erteilt wurde, sie somit ohne Nachteil und ohne geradezu ungesetzlich zu handeln, auch eine andere Wahl hätten treffen können. Um so höher darf es ihnen

13. אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה בְּיַד־מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ׃

13. Dies sind die Gebote und die Rechtsordnungen, welche Gott durch Mosche für Jisraels Söhne in Moabs Öden am Jarden vor Jerecho geboten hat.

חזק.

---

angerechnet werden, daß sie sämtlich das ihnen als dem allgemeinen Interesse entsprechend Bezeichnete bei ihrer Wahl sich maßgebend sein ließen.

Der Tag, an welchem, nach völligem Hinscheiden des ersten in den Besitz des Landes getretenen Geschlechts, der nunmehrige Wegfall dieser Verheiratungsbeschränkung unter Stämmen von der nationalen Gesetzesautorität promulgiert wurde, יום שהותרו שבטים לבא זה בזה, der fünfzehnte Ab, חמשה עשר באב, erhielt bleibend den heiteren Charakter eines allgemeinen Volksfestes (Baba Bathra 121 a).

V. 13. אלה המצות וגו׳: Die vom 22. Kapitel bis hier berichteten Gebote und Rechtsordnungen: die erneute Volkszählung, die Landesverteilungsordnung, die Einsetzung Josuas, die nationalen Pflichtopfer, das Recht der freiwilligen Gesetzgebung, die Behandlung aus nichtjüdischem Besitze übergehender Speisegeräte, Rechte und Pflichten der in den transjordanischen Besitz gelangenden Stämme, die Säuberung des Landes vom polytheistischen Unwesen, die Grenzbestimmungen des Landes, die Miklatstädte, die transitorische Maßregel bei Verheiratung erbberechtigter Töchter, alle diese Gebote und Verordnungen stehen mehr und minder im Zusammenhange mit der bevorstehenden Besitznahme des Landes und wurden daher an der Grenze, im Anblick desselben, erteilt, בערבות מואב על ירדן ירחו.

חזק.

3 1761 09703589 3